

A MENTE MORALISTA

E AS ORIGENS
DA POLARIZAÇÃO
CONTEMPORÂNEA

JONATHAN HAIDT



JONATHAN HAIDT

A Mente Moralista
E AS ORIGENS DA POLARIZAÇÃO CONTEMPORÂNEA

INTRODUÇÃO

PARTE I - A INTUIÇÃO VEM ANTES, O RACIOCÍNIO ESTRATÉGICO VEM DEPOIS.

Qual a origem da moralidade?

O cão intuitivo e sua cauda racional

Os elefantes no comando

Vote em mim (Saiba por quê)

PARTE II - A MORALIDADE NÃO SE RESUME AO MAL E À JUSTIÇA.

Além da esquisita (WEIRD) moralidade

As papilas gustativas da Mente Moralista

As fundações morais da política

A vantagem conservadora

PARTE III - A MORALIDADE ENLAÇA E CEGA.

Por que somos grupoístas?

O Botão de Colmeia

A religião é um esporte coletivo

Será que podemos discordar de forma mais construtiva?

CONCLUSÃO

JONATHAN HAIDT

A Mente Moralista
E AS ORIGENS DA POLARIZAÇÃO CONTEMPORÂNEA

Título Original: The Righteous Mind: Why Good
People Are Divided by Politics and Religion

Tradução
Antonio Kuntz
@kntz

3.a Edição
Fevereiro de 2020

A MENTE MORALISTA

“Este livro está causando ondas em ambos os lados do Atlântico.”

James Wilsdon, *Financial Times*

“Uma síntese marcante e original da psicologia social, uma análise política e uma racionalização moral que reflete o melhor da ciência nessas áreas.”

Simon Jenkins, *Guardian*

“Fácil de ler, inspirador... argumentativo, prolixo, diferenciando-se do padrão patriótico entre as facções em guerra na política americana, incentivando que cada uma reconheça o ponto de vista do outro a fim de parar a demonização, a violência e a pancadaria... a real contribuição de Haidt, em meu julgamento, é nos convidar a todos para sentarmos em uma mesma mesa.”

Washington Times

“O trabalho de Haidt torna-se muito relevante atualmente... *A Mente Moralista* não é uma leitura de ano eleitoral. A perspectiva de Haidt ajuda-nos a melhor entender nossas tendências políticas e religiosas.”

San Francisco Chronicle

“Tão convincente quanto inspirador... uma leitura recomendada.”

Constantine Sandis, *Times Higher Education*

“Como alguém que assiste diariamente o calor dos debates, fiquei fascinado, iluminado e animado pelas ideias brilhantes de Haidt. Este profundo, mas também acessível livro vai ajudar leitores a entender as mentes moralistas que habitam as políticas.”

Larry Lobato, Universidade de Virginia,
autor de *A More Perfect Constitution*

“Eis aqui a primeira tentativa de analisar profundamente os subterrâneos da moralidade e ideias conservadoras e liberais. Não pude parar de ler um minuto e descobri coisas sobre mim mesmo.”

Michael Gazzaniga, Universidade da Califórnia,
autor de *O Cérebro Ético*

“*A Mente Moralista* é uma forte viagem intelectual que traz a teoria darwiniana à realidade prática do mundo político. O livro é bem escrito, é verdadeiramente raro encontrar um livro que faça tão grande contribuição teórica e, ao mesmo tempo, nos encoraje a lê-lo de forma entusiástica.”

Christopher Boehm, Universidade do Sul da Califórnia,
autor de *Origens Morais*

JONATHAN HAIDT

Jonathan Haidt é um psicólogo sócio-cultural, professor da Universidade de Virginia desde 1995 e professor visitante de Ética na Universidade de New York, Stern School of Business. Sua especialização acadêmica é a psicologia da moralidade e das emoções morais. Co-editor de *Flourishing: Positive Psychology and the Life Well Lived*. Autor de dois livros: *A Conquista da Felicidade: Encontrando a Verdade Moderna na Sabedoria Antiga* (2006) e *A Mente Moralista: Porque pessoas boas se separam por causa da política e da religião* (2012), que se tornou um best-seller do New York Times. Ele foi nomeado um dos “top global thinkers” pela revista Foreign Policy, e um dos “top world thinkers” pela revista Prospect.

Texto para divulgação e pesquisa.

NOTA DO TRADUTOR

Originalmente lançada em 2012 nos Estados Unidos, a obra *The Righteous Mind* inexplicavelmente jamais deu sinais de ser lançada oficialmente em língua portuguesa. Por sua importância acadêmica e social, resolvi traduzi-la em 2013 para uso em sala de aula e, claro, oferecê-la a editoras interessadas em aproveitar o material produzido. Não obtive respostas. Por razões envolvendo desde a crise editorial brasileira até, obviamente, os obstáculos ideológicos nos bastidores, percebi que não haveria espaço para sua publicação formal e comercial. Diante de tais circunstâncias, esta tradução independente se apresenta disponível por três motivos: primeiro, por ser um exercício de linguagem, pois toda transposição de um idioma para outro não deixa de ser um trabalho e um aprendizado linguístico que vale a pena compartilhar; segundo, por se revelar como um marco divisório do pensamento e da pesquisa científica nas áreas de filosofia, psicologia e sociologia em relação ao tema da Ética e; terceiro, por unir exercício intelectual, entretenimento e ainda promover acesso a novas ideias para leitores interessados, um trabalho útil no qual até você pode colaborar: indicações de correções necessárias são bem-vindas, escreva para kntz@outlook.com.

Registro dos Direitos Autorais desta Tradução

AVCTORIS5d5a2247ceddbcf011fd2166117a8c3b3acb1bd94415496ff11a7690f3a77406

“Tenho me esforçado a não rir das ações humanas, nem chorar por elas, nem odiá-las, mas entendê-las.”

Baruch Spinoza, *Tractatus Politicus*, 1676

INTRODUÇÃO

“Podemos conviver uns com os outros?” Esse apelo foi feito num primeiro de maio, em 1992, por Rodney King, um homem negro que foi espancado quase até a morte por quatro policiais de Los Angeles um ano antes. O país inteiro tinha assistido o vídeo do espancamento, e quando o júri falhou em condenar os policiais, o veredito para soltá-los disparou o gatilho de revolta sangrenta e espalhou seis dias de barbárie nas ruas de Los Angeles. Cinquenta e três pessoas foram assassinadas e mais de sete mil casas foram queimadas. Muito da desordem foi televisionada ao vivo, câmeras acompanhavam a ação de helicópteros. Após um ato de violência extrema contra um motorista de caminhão, branco, King se comoveu para realizar seu apelo de paz.

O apelo de King é agora tão comum que se tornou uma moda cultural, uma frase de efeito¹ mais usada para provocar piadas que para buscar o entendimento mútuo. Por isso, até hesitei em usar essas palavras para começar o livro, mas decidi seguir em frente por duas razões.

A primeira é porque a maioria dos americanos está usando o apelo de King não mais para situações de conflitos raciais, mas por causa dos conflitos políticos e o colapso da cooperação entre os partidos. Muitos americanos sentem que as notícias do jornal da noite chegam de Washington através de malotes jogados por helicópteros que sobrevoavam zonas de guerra.

A segunda razão é que decidi abrir este livro com uma frase já muito usada porque King a concluiu com outra frase, raramente usada. Enquanto ele se desequilibrava emocionalmente durante a entrevista, lutando contra as lágrimas e se repetir, ele encontrou essas palavras: “Por favor, nós podemos conviver aqui. Todos nós podemos conviver. Isto é, estamos todos presos aqui por um tempo. Vamos tentar fazer isso funcionar.”

Este livro é sobre o porquê de ser tão difícil conviver. Nós estamos, de fato, presos aqui por um tempo, assim, pelo menos podemos aproveitar para entender a razão de sermos facilmente separados em grupos hostis, cada um com suas próprias certezas.

Pessoas que devotam suas vidas a estudar alguma coisa frequentemente acreditam que o objeto de sua fascinação é a chave para o entendimento de tudo. Livros têm sido publicados nos últimos anos sobre o papel na história da humanidade da culinária, maternidade, guerra... e até sal. Este é um desses livros.

Eu estudo psicologia moral, e vou fazer a demonstração de que a moralidade é a capacidade humana que torna a civilização possível. Não estou dizendo que culinária, maternidade, guerra e sal não são tão importantes, mas neste livro eu quero levar você para uma viagem pela natureza humana e sua história pela perspectiva da psicologia moral.

No final da viagem, eu espero ter dado a você uma nova maneira de pensar dois dos mais importantes, problemáticos, e divisórios tópicos da vida humana: política e religião. Livros de etiqueta nos dizem para não discutir esses assuntos socialmente, mas eu digo para ir em frente. Política e religião são expressões das bases de nossa psicologia moral, e o entendimento dessa psicologia pode ajudar a unir pessoas.

Meu objetivo neste livro é drenar um pouco do calor, da raiva e do divisionismo desses assuntos e substituir por espanto, maravilhamento e curiosidade. Somos muito afortunados por desenvolver essa complexa psicologia moral que permitiu nossa espécie sair das florestas e dos cerrados para chegar às delícias, confortos e à paz extraordinária das modernas sociedades em alguns milhares de anos². Minha esperança é que este livro inspire conversas sobre moralidade, política e religião de uma forma mais usual, civil e mais engraçada, em qualquer companhia. Minha esperança é que ele possa nos ajudar a conviver.

NASCIDO PARA SER MORALISTA

Eu poderia ter intitulado este livro como *A Mente Moral* para combinar com o sentido de que a mente humana seria desenhada para agir “moralmente”, assim como é desenhada para falar, fazer sexo, música e muitas outras atividades descritas em livros populares sobre as últimas descobertas científicas. Mas eu escolhi *A Mente Moralista* para combinar com o sentido de que a natureza humana não é apenas intrinsecamente moral, é também intrinsecamente moralista, crítica e ajuizadora (julgadora).

A palavra moralista (*tradução mais adequada para righteous, palavra originalmente utilizada por Haidt*), vem do antigo nórdico *retviss* e do antigo inglês *rihtwis*, ambos significam “justo, certo, virtuoso”³. Este significado foi trazido para o inglês moderno nas palavras *righteous* e *rightousness*, embora hoje em dia essas palavras tenham forte conotação religiosa por serem usadas para traduzir a palavra hebreia *tzedek*. *Tzedek* é uma palavra comum na Bíblia Judaica, frequentemente usada para descrever pessoas que agem de acordo com os desejos de Deus, mas é também um atributo de Deus e do julgamento das

pessoas por Deus (muitas vezes cruel, mas sempre entendido como justo).

O vínculo entre correção e ajustamento é capturado em algumas modernas definições de moralista, como “provido de um elevado senso de justiça, moralidade e equidade”⁴. O vínculo também aparece no termo *politicamente correto*, que significa “convencido de um senso próprio de correção (justiça), especialmente em contraste com ações e crenças de outros; de moralidade estreita e intolerantes”⁵. Quero demonstrar que a obsessão com o correto (leva inevitavelmente ao politicamente correto) é uma condição humana normal. É uma característica de nossa evolução, não um vírus ou um erro no cérebro que, sem o qual, seríamos sempre objetivos e racionais⁶.

Nossas mentes moralistas tornaram possível para os seres humanos – não para outros animais – produzir grandes grupos cooperativos, tribos e nações sem a cola do parentesco. Mas ao mesmo tempo, nossas mentes moralistas garantem que nossos grupos cooperativos serão sempre marcados por conflitos morais. Alguns graus de conflito entre grupos podem ser até mesmo necessários para a saúde e desenvolvimento da sociedade. Quando eu era adolescente eu queria a paz mundial, mas hoje apenas desejo que as ideologias em conflito sejam mantidas em equilíbrio, a partir das infraestruturas econômicas e de educação que tentam garantir isso, mesmo que algumas poucas pessoas ainda acreditem que a violência deva prevalecer à justiça. Não é um desejo romântico, mas é um que pode realmente ser realizado.

O QUE VEM PELA FRENTE

Este livro tem três partes, que você pode imaginar como três livros separados – exceto que cada um deles depende dos outros. Cada uma das partes apresenta um dos princípios da psicologia moral.

A Parte I é sobre o primeiro princípio: *Intuições vêm primeiro, raciocínio estratégico depois*.⁷ Intuições morais surgem automaticamente e quase instantaneamente, bem antes que o raciocínio moral tenha chance de começar, e essas primeiras intuições tendem a direcionar nosso raciocínio posterior. Se você acha que raciocínio moral é alguma coisa que nos leva a descobrir a verdade, você vai ficar frustrado de ver quantas pessoas se tornam idiotas, sem nexos e ilógicas quando discordam de você. Mas se você acha que raciocínio moral é somente um talento humano que não ultrapassa a conveniência social – para

justificar nossas ações e aos grupos que pertencemos – então as coisas começam a fazer sentido. Fique de olho nas intuições, e não encare os argumentos morais das pessoas como se fossem valores em si mesmos. Geralmente não passam de construções feitas de improviso, preparações para alcançar um ou mais objetivos estratégicos durante uma discussão.

A metáfora central desses quatro capítulos é de que a mente é dividida, como se fosse um condutor sobre um elefante, e a tarefa do condutor é servir ao elefante. O condutor é nossa consciência racional – a corrente de palavras e imagens que todos conhecemos. O elefante são os outros 99% de processo mental – aqueles que acontecem fora da consciência mas que realmente governam nosso comportamento⁸. Eu desenvolvi essa metáfora em meu último livro, *The Happiness Hypothesis* (comercialmente traduzido como *A Conquista da Felicidade* em português - Editora Sinais de Fogo, e *Uma vida que vale a pena* - Editora Martins Fontes), onde eu descrevo como o condutor e o elefante trabalham juntos, às vezes pobremente, quando tropeçamos pela vida em busca de significado e relacionamento. Neste livro eu uso a metáfora para solucionar enigmas tais como: porque parece que todo mundo (não eu) é hipócrita⁹ e porque simpatizantes de partidos políticos são tão determinados em acreditar em teorias de conspiração e intrigas ultrajantes. Também vou usar a metáfora para mostrar a você como convencer pessoas que parecem ser imunes à razão.

A Parte II é sobre o segundo princípio da psicologia moral que é aquele de que *a moralidade não se resume ao mal e à justiça*. A central metáfora desses quatro capítulos é que A Mente Moralista é como uma língua com seis receptores de sabor. As moralidades ocidentais da nossa era são como temperos que tentam ativar apenas um ou dois de tais receptores – ora se preocupa com ofensa e sofrimento, ora se preocupa com equidade e injustiça. Só que as pessoas tem muitas outras poderosas intuições morais, tais como aquelas relacionadas com a liberdade, lealdade, autoridade e santidade. Eu vou explicar de onde vem esses seis receptores de sabor, como eles formam as bases das culinárias morais no mundo, e porque os políticos da direita têm uma vantagem adicional quando preparam receitas que os eleitores gostam.

A Parte III é sobre o terceiro princípio: *A moralidade enlaça e cega*. A metáfora central desses quatro capítulos é que seres humanos são 90% macacos e 10% abelhas. A natureza humana foi produzida por seleção natural funcionando em dois níveis ao mesmo tempo. Indivíduos competem com indivíduos dentro de cada grupo, e nós somos os descendentes dos primatas que sobreviveram a essa competição. Isso nos deu o lado feio da nossa natureza, aquela que é geralmente mostrada nos livros sobre evolução humana. Somos realmente uns egoístas hipócritas com tanto talento em demonstrar virtudes que até enganamos a nós

mesmos.

Mas além de indivíduos contra indivíduos, a natureza humana também foi moldada em forma de grupos competindo com outros grupos. Darwin já dizia há muito tempo, os grupos mais coesivos e cooperativos geralmente vencem os grupos de individualistas egoístas. As ideias de Darwin sobre seleção grupal saíram de moda nos anos sessenta, mas recentes descobertas estão trazendo essas ideias de volta, e as implicações são profundas. Não somos hipócritas egoístas sempre. Também temos a habilidade, sob situações especiais, de deixar de lado nossos egos e nos tornarmos como células de um organismo maior, igual a abelhas em uma colmeia, trabalhando para o bem de todos do grupo. Essas experiências são frequentemente as mais caras de nossas vidas, embora nosso espírito de colmeia possa nos cegar para outras preocupações morais. Essa natureza de abelha facilita o altruísmo, o heroísmo, a guerra e o genocídio.

Quando você vê nossa mente moralista como um pensamento de macaco coberto por um pensamento de abelha, você compreende toda uma nova perspectiva de moralidade, de política e de religião. Vou mostrar para você que essa nossa “natureza superior” nos permite ser profundamente altruístas, mas que esse altruísmo está limitado aos membros dos nossos próprios grupos. Vou mostrar que religião é (provavelmente) uma adaptação evolucionária para manter grupos unidos e ajudá-los a criar comunidades com uma moral compartilhada. Não é um vírus ou parasita, como alguns cientistas (“neoateístas”) têm argumentado ultimamente. E vou usar essa perspectiva para explicar porque algumas pessoas são conservadoras e outras, liberais (ou progressistas), e ainda outras são libertárias. Pessoas se unem politicamente para compartilhar narrativas morais. Uma vez que aceitem uma narrativa específica, elas se tornam cegas a mundos morais alternativos.

(Nota de terminologia: Nos Estados Unidos, a palavra *liberal* se refere às políticas de esquerda ou progressistas, e eu uso a palavra neste sentido. Mas na Europa e em outros lugares, a palavra liberal é usada mais próxima de sua origem – valorizando a liberdade acima de qualquer outra coisa, incluindo as atividades econômicas. Quando europeus (Inglaterra) usam a palavra liberal, eles estão falando algo mais parecido com o termo libertário, que não se encaixa confortavelmente dentro do espectro esquerda-direita. (na Europa continental o liberalismo está mais próximo da direita)¹⁰. Leitores de fora dos Estados Unidos, se quiserem, podem trocar pelas palavras *progressista* e *de esquerda* toda vez que eu disser *liberal*.)

Nos próximos capítulos vou escrever sobre as últimas pesquisas em neurociência, genética, psicologia social e teoria evolucionária, mas a lição de casa do livro é antiga. É a constatação de que todos somos hipócritas

politicamente corretos.

E por que reparas tu no argueiro que está no olho do teu irmão, e não vês a trave que está no teu olho? ... Hipócrita, tira primeiro a trave do teu olho, e então cuidarás em tirar o argueiro do olho do teu irmão. (Mateus 7:3-5)

O esclarecimento (ou sabedoria, como quiser) exige que todos nós retiremos as traves dos olhos e escapemos do nosso moralismo eternamente confortável e maniqueísta. Como escreveu o mestre Zen chinês, Sen-tze¹¹:

O caminho perfeito é difícil apenas para os que escolhem a escolha; não goste, não desgoste; tudo se esclarecerá. Aponte uma sutil diferença, e céus e terra estarão separados. Se deseja que a verdade esteja à sua frente, nunca seja a favor ou contra. A batalha entre “a favor” e “contra” é a maior doença da mente.

Não estou dizendo que devemos viver nossas vidas como um mestre zen. De fato, acredito que um mundo sem moralismos, fofocas e julgamentos iria terminar em caos. Mas se entendermos nós mesmos, nossas divisões, limites e potenciais, precisamos dar um passo para trás, esquecer do moralismo, aplicar um pouco de psicologia moral e analisar o jogo que estamos jogando.

Vamos examinar a psicologia dessa batalha entre “a favor” e “contra”. É uma batalha que acontece em cada um dos nossos pensamentos moralistas, e entre todos os grupos moralistas.

1 Um sinal certo de que o apelo de King se tornou uma frase de efeito é que ela tem sido alterada. Uma busca no Google em “can’t we all get along” - será que não podemos conviver - (que King nunca disse) aparece três vezes a cada “can we all get along” - será que podemos conviver.

2 Veja Pinker (2011) para uma explicação de como a civilização trouxe uma espetacular queda da violência e crueldade, mesmo durante os anos de guerra e genocídio do século XX. Veja também Keeley (1996) sobre a alta taxa de violência entre grupos antes da civilização como a conhecemos hoje.

3 Oxford English Dictionary

4 Webster’s Third New International Dictionary. Esta é a definição #3 de *moralista*; “fazer aquilo que é certo, agir corretamente ou justamente: conforme os padrões das leis morais ou divinas”.

5 Webster’s Third New International Dictionary

6 Evolução é um processo de design, não exatamente um processo inteligente de design. Veja Tooby e Cosmides (1992)

7 Em meus artigos acadêmicos, eu descrevo quatro princípios de psicologia moral, não três. Para simplificar e facilitar a memorização eu juntei os dois primeiros neste livro porque ambos são aspectos do modelo de intuicionismo social (Haidt, 2001). Quando separados, os dois princípios são: *Primazia intuitiva sem ditadura*, e *pensamento moral para a ação moral*. Veja uma extensa discussão dos quatro princípios em Haidt e Kesebir, 2010.

8 Veja T. D. Wilson (2002) em “consciência adaptativa”.

9 Citando o título do excelente livro de Rob Kurzban (2010)

10 Nick Clegg, líder dos Democratas Liberais do Reino Unido assim coloca: “Pois não estamos à direita e nem à esquerda, temos nosso próprio rótulo: Liberais” (discurso proferido durante a Conferência de Primavera do Democratas Liberais em março de 2013, Sheffield, GB). Liberais europeus raramente chegam ao mesmo nível de devoção ao livre mercado e governo mínimo dos libertários americanos. Veja Iyer, Koleva, Graham. Ditto, e Haidt (2011) para uma revisão da literatura a respeito e novidades sobre os libertários.

¹¹ Sen-tze, *Hsin ming*. In conze, 1954.

PARTE I

A INTUIÇÃO VEM ANTES,
O RACIOCÍNIO ESTRATÉGICO
VEM DEPOIS.

Metáfora Central

*A mente é dividida, há um condutor sobre um elefante,
e a tarefa do condutor é servir ao elefante.*

UM

Qual a origem da moralidade?

Vou contar uma breve história. Faça uma pausa após a leitura e decida se as pessoas na história fizeram algo moralmente errado.

O cachorro de uma família foi morto atropelado em frente da casa. Eles ouviram falar que carne de cachorro era deliciosa, então cortaram o corpo do cachorro, cozinham e o comeram no jantar. Ninguém os viu fazer isso.

Se você é como a maioria das pessoas bem educadas das minhas pesquisas, você sentiu um início de repulsa, mas hesitou antes de dizer que a família tinha feito algo moralmente errado. Afinal, o cão estava morto, eles não o machucaram, certo? E era o cachorro deles, e eles tinham direito de fazer o que quisessem com a carcaça, certo? Se eu forçar você a fazer um julgamento, é provável que você me dê uma resposta mais ou menos, algo como “Bem, eu acho nojento, creio que eles deviam ter enterrado o cachorro, mas não posso dizer eles estavam moralmente errados.”

OK, vamos a mais uma história desafiadora:

Um homem vai ao supermercado uma vez por semana e compra uma galinha (morta). Mas antes de preparar a galinha ele faz sexo com ela. Depois ele a cozinha e come.

Mais uma vez, nenhuma ofensa, ninguém sabe dizer, e igual ao cachorro da família, a situação envolve uma espécie de reciclagem – como algumas das pessoas pesquisadas disseram – um eficiente uso dos recursos naturais. Mas agora a repulsa é maior, e o ato simplesmente é degradante. Isso o torna errado? Se você é uma pessoa liberal e educada no ocidente, você vai dar outra resposta mais ou menos, reconhecendo o direito do homem fazer o que quiser desde que não prejudique ninguém mais. Mas se você não é uma pessoa liberal ou libertária do ocidente, você provavelmente vai achar isso errado – moralmente errado – alguém fazer sexo com uma galinha e depois comê-la. Para você, assim como a maioria das pessoas no planeta, a moralidade é abrangente. Algumas ações são erradas mesmo que não machuquem ninguém. O entendimento do simples fato de que a moralidade difere pelo mundo afora, e mesmo dentro das sociedades, é o primeiro passo em direção ao entendimento do seu pensamento moralista. O próximo passo é entender de onde essa moralidade vem em primeiro lugar.

A ORIGEM DA MORALIDADE (CENA 1)

Eu estudei filosofia na faculdade, esperando encontrar o significado da vida. Após assistir muitos filmes de Woody Allen, eu tinha impressão de que filosofia podia trazer alguma ajuda¹. Mas também assisti às aulas do curso de psicologia e gostei muito, e daí decidi continuar. Em 1987 eu fui aceito para o programa de graduação em psicologia da Universidade da Pennsylvania. Eu tinha um plano de conduzir experimentos sobre a psicologia do humor. Achava que seria engraçado fazer uma pesquisa que obrigasse a frequentar clubes de comédia.

Uma semana após chegar na Filadélfia, fui conversar com Jonathan Baron, um professor que estudava como as pessoas pensavam e tomavam decisões. Com minha (mínima) experiência em filosofia, tivemos uma boa discussão sobre ética. Baron me perguntou: “É moral pensar qualquer coisa diferente de outros tipos de pensar?” Eu respondi que pensar em questões morais (se o aborto é errado, por exemplo) parecia diferente de pensar em outros assuntos (como onde iríamos jantar), pois é muito maior a necessidade de justificar e dar razões sobre seus juízos morais para os outros. Baron respondeu com entusiasmo, e conversamos sobre como alguém pode comparar pensamento moral com outros tipos de pensamento em laboratório. No dia seguinte, com pouco mais do que um sentimento de encorajamento, pedi a ele para ser meu orientador e comecei a me especializar em Psicologia Moral.

Em 1987, psicologia moral era uma parte da psicologia experimental. Pesquisadores focavam em questões sobre como as crianças desenvolviam seus pensamentos sobre regras, especialmente sobre regras de equidade. A grande questão por trás dessa pesquisa era: Como as crianças distinguem o certo do errado? De onde vem a moralidade.

Há duas respostas óbvias para essa pergunta: natureza ou educação. Se você escolhe natureza, então você é um inatista. Você acredita que o conhecimento moral é inato. Ele vem pré-programado, talvez escrito por Deus em nossos corações (como diz a Bíblia), ou desenvolvidas enquanto emoções morais (como argumentava Darwin)².

Mas se você acredita que a moral vem com a educação, então você é um empirista³. Você crê que as crianças são mais ou menos “lousas brancas” ao nascer (como diria John Locke⁴). Se a moralidade varia pelo mundo e através dos séculos, como poderia ser inata? Toda moral que temos na idade adulta foi aprendida durante a infância pela nossa própria experiência, o que inclui adultos nos dizendo o que é certo e o que é errado. (Empírico significa “da observação ou experiência”).

Mas esta é uma falsa escolha, e em 1987 a psicologia moral se focou mais em uma terceira resposta: o racionalismo, que diz que as crianças imaginam a moralidade por elas mesmas. Jean Piaget, o maior psicólogo experimental de todos os tempos, começou a carreira como zoologista estufando moluscos e insetos na Suécia, sua terra natal. Ele ficou fascinado pelos estágios pelos quais os animais passavam enquanto se transformavam de larvas a borboletas. Mais tarde, quando sua atenção se voltou para as crianças, trouxe com ele seu interesse por estágios de desenvolvimento. Piaget queria saber como a extraordinária sofisticação do pensamento adulto (uma borboleta cognitiva) emerge das limitadas habilidades de bebês (quase larvas).

Piaget focou nos tipos de erros que as crianças cometem. Por exemplo, ele colocava água em dois copos idênticos e perguntava às crianças se os copos tinham a mesma quantidade de água. (Sim, respondiam). Então ele despejava a água de um dos copos em um outro copo mais alto e estreito e perguntava às crianças para comparar este novo copo com aquele que não havia sido tocado. Crianças menores de seis ou sete anos usualmente respondiam que o copo mais alto continha mais água, porque ele seria maior. Elas não entendiam que o volume total da água é conservado mesmo quando movida de um copo para outro. Ele também descobriu que é impossível para adultos explicar a conservação do volume da água para as crianças. As crianças não entendiam até chegar à idade (estágio cognitivo) em que suas mentes estivessem prontas para entender. E quando elas estivessem prontas, elas imaginavam por si mesmas simplesmente brincando de trocar a água dos copos.

Em outras palavras, o entendimento da conservação do volume da água não era inato e não era aprendido dos adultos. Crianças aprendiam por si mesmas, mas somente quando suas mentes estivessem prontas e a elas fossem dadas a oportunidade de fazer tais experiências.

Piaget aplicou seus experimentos cognitivos para estudar o pensamento moral das crianças também⁵. Ele ficava de joelhos para brincar com bolas de gude com as crianças, e deliberadamente se fingia de bobo e quebrava as regras do jogo. As crianças reagem aos seus erros e, fazendo isso, revelavam sua crescente habilidade de respeitar regras, mudá-las, esperar a vez e resolver conflitos. Este crescente conhecimento vinha em estágios ordenados, enquanto suas habilidades cognitivas amadureciam.

Piaget argumentava que o entendimento da moralidade infantil era similar ao seu entendimento dos copos com água: não podemos dizer que seria inato, e não podemos dizer que as crianças haviam aprendido com adultos⁶. Portanto, seria construído pelas crianças brincando entre crianças. Aprender a dar a vez de jogar é como tirar e pôr a água de volta em copos diferentes.

Não importa o quanto se mostre para crianças de três anos de idade, elas simplesmente não estão prontas para entender o conceito de equidade⁷, tanto quando o conceito de volume. Mas ao atingirem a idade de cinco ou seis anos de idade, brincar com jogos, discutir e trabalhar em conjunto vai ensiná-las mais sobre equidade do que qualquer sermão adulto.

Esta é a essência do racionalismo psicológico: Nossa racionalidade se desenvolve igual a larvas se desenvolvem em borboletas. Se a larva come folhas suficientes, vai (eventualmente) criar asas. E se a criança experimenta jogos em grupo, compartilhamento e justiça no parquinho, vai (eventualmente) se tornar uma criatura moral, apta a utilizar suas capacidades racionais para resolver problemas complicados. Racionalidade é nossa natureza, e o bom raciocínio moral é o ápice do nosso desenvolvimento.

O Racionalismo tem uma longa e complexa história na Filosofia. Neste livro eu uso a palavra racionalista para descrever aquele que acredita ser o raciocínio o mais importante e valioso modo de obter o conhecimento moral⁸.

As ideias de Piaget foram complementadas por Lawrence Kohlberg, que revolucionou o estudo da moralidade nos anos sessenta com duas inovações-chaves⁹. Primeiro, ele desenvolveu um método para quantificar a observação de Piaget de que as crianças mudavam seu raciocínio moral conforme a idade. Ele criou um quadro de dilemas morais que apresentava a crianças de várias idades, ele gravou e compilou suas respostas. Por exemplo, um homem chamado Heinz poderia arrombar uma farmácia e roubar um remédio que salvaria a vida de sua esposa? Uma menina chamada Louise deveria contar para a mãe que a irmã mais nova havia mentido para ela? Não importava se as crianças respondiam sim ou não, o que importava eram as razões que as crianças davam ao tentar explicar suas respostas. Kohlberg encontrou seis estágios de progressão no raciocínio infantil sobre o mundo em sociedade, e esta progressão combinava com os estágios descobertos por Piaget do raciocínio infantil sobre o mundo físico. Crianças mais jovens escolhiam o certo e o errado a partir de características superficiais, como qual pessoal era punida por algo (se um adulto dava o castigo, então o ato tinha sido errado). Kohlberg chamou os dois primeiros estágios de níveis pré-convencionais de juízo, que correspondiam ao estágio piagetiano em que as crianças julgavam o mundo físico a partir de características superficiais (se um copo é mais alto, então cabe mais água nele).

Mas durante o jardim de infância, a maioria das crianças deixam os dois estágios “convencionais”, tornando-se aptas para entender e mesmo manipular as regras e convenções sociais. Esta é a idade do moralismo ingênuo que todos nós que crescemos com nossos primos vai se lembrar (“Não estou batendo em você. Estou usando sua mão para bater em você. Pare de se bater!”). Crianças neste

estágio se preocupam muito com uma rotina coerente e têm grande respeito pela autoridade - na forma oral e, se não, corporal inclusive. Elas raramente questionam a legitimidade da autoridade, mesmo quando aprendem a escapar dos limites que os adultos impõem.

Após a puberdade, no ponto em que Piaget diz que os jovens se tornam aptos para o pensamento abstrato, Kohlberg encontrou alguns que começavam a pensar por si mesmas sobre a natureza da autoridade, o significado da justiça, e as razões por trás das leis e regras. Nos dois estágios “pós-convencionais”, adolescentes ainda valorizam honestamente e respeitam leis e regras, mas às vezes justificam a desonestidade ou desobedecer a lei em busca de um bem maior, a justiça, especificamente. Kohlberg criou uma inspirada imagem racionalista dos jovens como “filósofos morais” tentando encontrar um sistema ético coerente para si mesmos¹⁰. Nos estágios pós-convencionais, eles finalmente conseguem. Os dilemas de Kohlberg serviram com um bom instrumento para medir estes dramáticos avanços do racionalismo moral.

O CONSENSO LIBERAL

Mark Twain uma vez disse que “para o homem com um martelo, tudo parece prego”. Depois que Kohlberg desenvolveu seus dilemas morais e suas técnicas de pontuação, a comunidade da psicologia tinha um novo martelo, e milhares de estudantes graduados escrevendo dissertações sobre o raciocínio moral. Mas existe uma razão mais profunda para que jovens estudantes de psicologia comessem a estudar a moralidade a partir de uma perspectiva racionalista, e esta era a segunda inovação de Kohlberg: ele usava sua pesquisa para construir uma justificação científica para uma atualizada e nova ordem moral de cunho liberal.

Uma das descobertas de Kohlberg que mais influenciou a comunidade de psicologia era a de que as crianças mais adiantadas moralmente (de acordo com sua técnica de pontuação) eram aquelas que mais tinham oportunidades de empatia - ao se colocarem no lugar de outra pessoa e olhar o mundo a partir dessa perspectiva. Relacionamentos igualitários (com parceiros) convidavam à empatia, mas relacionamentos hierárquicos (com pais e professores), não. É difícil para uma criança ver as coisas a partir do ponto de vista do professor, pois a criança nunca tinha sido um professor. Piaget e Kohlberg pensavam que pais e outras autoridades eram obstáculos ao desenvolvimento moral. Se você quer que

seus filhos aprendam ciências naturais, permita que brinquem com copos e água, não os ensine sobre as leis físicas de conservação de volume. E se você quer que seus filhos aprendam sobre o mundo em sociedade, deixe-os brincar com outras crianças e resolver suas disputas, não os ensine sobre os dez mandamentos. E, pelo amor de Deus, não os forcem a obedecer a Deus, professores ou você. Pois isso apenas os congelaria em um nível convencional de moralidade.

O cronograma de Kohlberg era perfeito. Assim que a primeira onda dos *baby boomers* (nascidos entre 1943 e 1964) entrou para a universidade, ele já havia transformado a psicologia moral em uma palavra de ordem à justiça daquela geração, e dado a ela um instrumento de mensuração do progresso em direção ao ideal liberal. Nos vinte e cinco anos seguintes, de 1970 a 1990, psicólogos morais apenas entrevistavam os jovens sobre dilemas morais e analisavam suas justificativas¹¹. A maioria desse trabalho era politicamente motivado – era uma cuidadosa e honesta pesquisa científica. Mas ao usar uma estrutura que predefinia moralidade como justiça ao mesmo tempo denegando a autoridade, a hierarquia e a tradição, era inevitável que a pesquisa apoiasse pontos de vista que fossem seculares, questionadores e igualitários.

UM TESTE MAIS FÁCIL

Se você forçar crianças a explicar noções complexas, como equilibrar a balança entre interesses conflitivos de direitos e justiça, com certeza irá se deparar com tendências (diferentes) por idade pois as crianças ficam mais articuladas quanto mais velhas ficam. Mas se estiver procurando pela primeira aparição de um conceito moral, então é melhor encontrar uma técnica que não exija muito talento verbal. O ex-aluno de Kohlberg, Elliot Turiel, desenvolveu essa técnica. Sua inovação era contar às crianças histórias sobre as crianças que quebravam as regras e então distribuir uma série de simples questões de sim e não. Por exemplo, você conta a história de um menino que ia para escola usando roupas comuns, mesmo que a escola exigisse o uso de uniforme. Você começa buscando por uma opinião genérica: “Isso está certo?” A maioria das crianças responde que não. Você pergunta se há uma regra para se vestir, elas respondem “sim”. Então você experimenta saber que tipo de regra seria: “E se o professor disse que estava certo para o menino usar roupas comuns?” e “E se isso acontecesse em uma outra escola sem regras para usar uniformes, estaria certo?”

Turiel descobriu que crianças até cinco anos de idade diziam que o menino

estava errado por quebrar as regras, mas estaria tudo bem se o professor deixasse ou se na outra escola não houvessem essas regras. As crianças reconheciam que as regras sobre vestuário, alimentação e muitos outros aspectos da vida eram convenções sociais, arbitrárias e mutáveis de acordo com a situação¹².

Mas se você pergunta às crianças sobre as ações que machucam outras pessoas, como uma menina que empurra um menino para fora do balanço porque ele quer brincar, você obtém uma série de respostas diferentes.

Quase todas as crianças dizem que a menina estava errada e estaria errada mesmo com a permissão do professor, e mesmo que nessa escola não existissem regras contra empurrar os outros para fora do balanço.

Crianças reconhecem que as regras que previnem ofensas são regras morais, as quais Turiel entendia como regras relacionadas à “justiça, direitos e bem estar indicando como as pessoas deviam se relacionar umas com as outras”¹³.

Em outras palavras, crianças não tratam todas as regras da mesma maneira, como Piaget e Kohlberg supunham. Crianças podem não falar igual a filósofos morais, mas estão ocupadas em classificar informações sociais de uma maneira sofisticada. Elas parecem entender bem cedo que regras que previnem a ofensa são especiais, importantes, inalteráveis e universais. E esta forma de entender, disse Turiel, seria a fundação de todo o desenvolvimento moral. Crianças constroem seu entendimento moral sobre o limiar da absoluta verdade moral de que machucar é errado. Regras específicas podem variar através das culturas, mas em todas as culturas que Turiel pesquisou, crianças faziam a distinção entre regras morais e regras sociais¹⁴.

A história do desenvolvimento moral de Turiel é diferente de diversas formas do entendimento de Kohlberg, mas as implicações políticas são similares: moralidade é tratar as pessoas bem. É sobre ofensa e justiça (não sobre lealdade, respeito, dever, piedade, patriotismo ou tradição). Hierarquia e autoridade são geralmente coisas ruins (por isso é melhor deixar as crianças descobrir por si mesmas). Escolas e famílias deveriam, portanto, incorporar princípios progressistas de igualdade e autonomia (jamais princípios autoritários que permitam aos mais velhos treinar e constranger os mais jovens).

ENQUANTO ISSO, NO RESTO DO MUNDO...

Kohlberg e Turiel tinham definido muito bem o campo da psicologia moral na época em que eu, sentado na sala de Jon Baron, havia decidido estudar sobre moralidade¹⁵. A área em que eu havia começado era empolgante e estava

crescendo, embora eu já sentisse que havia alguma coisa errada. Não era a política – eu era bastante liberal na época, vinte e quatro anos de idade e cheio de indignação contra Ronald Reagan, grupos conservadores e contra os que se achavam a Maioria Moral. Não, o problema é que as coisas que estava estudando eram muito... áridas. Eu tinha crescido com duas irmãs, com idades próximas a minha. Nós brigávamos todos os dias, usando cada xingamento retórico que se pudesse imaginar. Moralidade era uma paixão presente na minha família, enquanto tudo que eu lia era sobre raciocínio, estruturas cognitivas e domínios de conhecimento. Parecia tudo muito cerebral. E raramente se fazia alguma menção à emoção.

E quando era apenas um calouro na faculdade, eu não tinha muita confiança em meus instintos, então me forcei a continuar lendo. Mas quando cheguei ao segundo ano, assisti um curso sobre psicologia cultural e fiquei cativado. O curso era ministrado por um brilhante antropologista, Alan Fiske, que havia estado na África por muitos anos estudando os fundamentos psicológicos das relações sociais¹⁶. Fiske nos deu várias etnografias (livros com relatórios sobre o trabalho de campo do antropologista) para ler, cada uma sobre um diferente tópico, parentesco, sexualidade ou música. Mas não importava o tópico, a moralidade era sempre um tema central.

Eu li um livro de bruxaria entre os Azande do Sudão¹⁷. Ele revelava que muitas crenças na bruxaria surgiam de forma similar em muitas partes do mundo, o que sugeria que eram realmente bruxarias ou (mais provavelmente) que havia algo específico na mente humana que dava origem a essa instituição cultural. Os Azande acreditavam que tanto mulheres como homens poderiam ser bruxos(as), e o medo de alguém ser considerado bruxo(a) fazia os Azande tomarem cuidado para não despertarem raiva ou inveja em seus vizinhos. Essa foi minha primeira dica de que os grupos criam seres sobrenaturais não para explicar o universo, mas para colocar ordem em suas sociedades¹⁸.

Eu li um livro sobre os Ilongot, uma tribo nas Filipinas em que os jovens se tornavam honrados após decepar algumas cabeças humanas¹⁹. Algumas dessas cabeças eram de assassinatos por vingança, o que oferecia aos leitores ocidentais um motivo que podiam entender. Mas muitas dessas mortes eram cometidas contra estranhos que não tinham tido nenhuma relação com o assassino. O autor explicava que essas mortes intrigantes eram o meio de canalizar os ressentimentos e conflitos entre grupos menores para fortalecer o grupo de caça, tudo terminando após uma longa noite de canto e celebração. Essa foi minha primeira dica de que a moralidade envolve tensão dentro de um grupo envolvido em uma competição entre diferentes grupos.

Aquelas etnografias eram fascinantes, muito bem escritas, e intuitivamente

compreensíveis apesar da estranheza de seus conteúdos. Ler cada um daqueles textos era como passar uma semana em um novo país: confuso no início, mas aos poucos você se sintonizava, sentindo-se confortável em ser capaz de acompanhar o que se seguia. E com em toda viagem ao estrangeiro, você aprendia muito mais de onde você vinha do que onde você estava visitando. Comecei a perceber os Estados Unidos e a Europa Ocidental como exceções históricas extraordinárias – novas sociedades que haviam encontrando um meio de controlar a generalizada barbárie moral sobre a qual os antropologistas escreviam.

Em nenhum outro lugar tal refinamento era mais aparente do que em nossa ausência de regras sobre a qual antropologistas desenvolveram os conceitos de “pureza” e “impureza”. Compare-nos com os Hua da Nova Guiné, que desenvolveram uma complexa lista de alimentos tabus que determinam o que os homens e as mulheres podem comer. A fim de que os meninos se tornem homens, eles devem evitar alimentos que lembrem a vagina, incluindo qualquer coisa vermelha, úmida, viscosa, oriunda de um buraco ou tenha cabelo. Soa de cara como uma superstição arbitrária misturada com o previsível sexismo de uma sociedade patriarcal. Turiel chamaria tais regras de convenções sociais, pois os Hua não acreditavam que os homens de outras tribos deveriam seguir essas regras. Mas, com certeza, os Hua pareciam pensar em suas regras de comida como regras morais. Falavam delas constantemente, julgavam uns aos outros por seus hábitos alimentares, e regulavam suas vidas, deveres e relacionamentos pelo que a antropologista Anna Meigs chamava de “religião do corpo”.²⁰

Mas não são apenas caçadores-coletores em florestas que pensam em práticas corporais como práticas morais. Quando li a Bíblia Hebraica, fiquei chocado ao descobrir que boa parte do livro – uma das fontes da moralidade ocidental – era cheia de regras sobre alimentos, menstruação, sexo, pele e manipulação de cadáveres. Algumas dessas regras eram claras tentativas de evitar doenças, tais como as longas sessões de Levítico sobre a lepra. Mas muitas dessas regras pareciam seguir uma mais lógica emocional do que a de evitar a ofensa. Por exemplo, a Bíblia proíbe os judeus de comer ou tocar “bichos que andam em bandos e que rastejam pela terra” (e apenas imagine o quanto é pior um bando de ratos do que um simples rato)²¹. Outras regras pareciam seguir uma lógica conceitual envolvendo conservar as coisas puras e não misturar com outras (tal como fazer roupas com duas fibras diferentes)²². Então, o que está errado aqui? Se Turiel estava certo que a moralidade trata da ofensa, então porque a maioria das culturas não ocidentais que moralizam tantas práticas parecem nada ter a ver com a ofensa? Por que muitos cristãos e judeus acreditam que “a limpeza esteja próxima da divindade”?²³ E por que tantos ocidentais, mesmo os seculares, continuam a fazer escolhas sobre sexo e alimento como se tivessem significação

moral? Liberais dizem às vezes que os conservadores são tão pudicos que qualquer coisa diferente da posição do missionário no ato sexual dentro casamento já seria um pecado. Mas conservadores também podem brincar com os conflitos liberais para a escolha do café da manhã – equilibrado entre ovos caipiras, café certificado, natureza, e uma variedade de toxinas (presentes nos grãos de milho e soja geneticamente modificados), algumas com mais ameaças espirituais que biológicas. Mesmo se Turiel estivesse certo e crianças partissem do princípio da ofensa como um método de identificar ações morais, não posso ver como crianças ocidentais – criadas entre os Azande, Ilongot ou Huas – poderiam chegar aos conceitos de “pureza” e “impureza” por si mesmas. Há mais coisas no desenvolvimento moral do que crianças construindo regras a partir do que captam das perspectivas de outras pessoas e sintam sua dor. Há algo além do racionalismo.

O GRANDE DEBATE

Quando antropologistas escrevem sobre moralidade, é como se falassem outra língua, diferente da usada pelos psicólogos que eu havia lido. A Pedra de Rosetta que me ajudou na tradução entre as duas áreas de pesquisa foi um artigo publicado pelo ex-orientador de Fiske, Richard Shweder, na Universidade de Chicago²⁴. Shweder é um psicólogo antropologista que viveu e trabalhou em Orissa, um estado na costa leste da Índia. Ele descobriu grandes diferenças entre como os oriyans (residentes de Orissa) e americanos pensavam sobre a personalidade e a individualidade, e como essas diferenças levavam a pensamentos diferentes sobre a moralidade. Shweder citou o antropologista Clifford Geertz sobre como era incomum para ocidentais pensar em pessoas como indivíduos separados.

A concepção ocidental de pessoa como um limitado, único, mais ou menos integrado universo emocional e cognitivo, um dinâmico centro de consciência, emoção, juízo e ação organizado em um todo distinto e em contraste com as totalidades naturais e sociais que o cercam, é – por mais coerente que nos pareça – uma ideia estranha no contexto das culturas do mundo²⁵.

Shweder deu uma simples ideia para explicar porque o “eu” difere tanto entre as culturas: todas as sociedades devem resolver um conjunto básico de questões sobre como se ordenar, sendo a mais importante a de como equilibrar as necessidades entre grupos e indivíduos. E, ao que parece, há somente duas

maneiras de responder a essa questão. A maioria das sociedades escolheram uma resposta sociocêntrica, colocando as necessidades dos grupos e instituições em primeiro lugar, subordinando as necessidades individuais a aquelas. Em contraste, a resposta individualista coloca os indivíduos no centro e considera a sociedade a serviço do indivíduo²⁶. A resposta sociocêntrica dominou durante a maior parte do mundo antigo, mas a resposta individualista tornou-se uma poderosa rival durante o Iluminismo. A resposta individualista derrotou a visão sociocêntrica no século vinte com a rápida expansão dos direitos individuais, o aumento da cultura de consumo, e o mundo ocidental reagiu horrorizado aos males perpetrados pelos ultrassociocêntricos fascistas e os impérios comunistas. (Nações europeias com fortes redes de segurança social não se encaixam na definição sociocêntrica. Elas apenas fazem um bom trabalho de proteção individual contra os azares da vida.)

Shweder achava que as teorias de Kohlberg e Turiel foram produzidas por e para pessoas de culturas individualistas. Ele duvidava que essas teorias se aplicassem a Orissa, onde a moralidade era sociocêntrica, os egos eram interdependentes, e nenhuma linha nítida separava regras morais (preventivas de ofensa) de convenções sociais (regulando comportamentos não ligados à ofensa). Para testar suas ideias, ele e dois colaboradores surgiram com trinta e nove histórias em que alguém violava alguma regra ora no Estados Unidos, ora em Orissa. Os pesquisadores então entrevistaram 180 crianças (com idades entre cinco e treze anos) e 60 adultos que viviam em Hyde Park (vizinhos à Universidade de Chicago) usando essas histórias. Eles também entrevistaram algumas crianças de Bramin e adultos da cidade de Bhubaneswar (antigo local de peregrinação em Orissa)²⁷, e 120 pessoas de baixa casta (intocáveis). Ao todo foi um enorme empreendimento, 600 longas entrevistas em duas diferentes cidades.

As entrevistas seguiam o método de Turiel, de certa forma, mas os cenários abrangiam bem mais comportamentos que Turiel teria imaginado. Como pode ser visualizado no topo da figura 1.1, pessoas em algumas das histórias obviamente machucavam pessoas ou as maltratavam, os sujeitos da pesquisa (as pessoas entrevistadas) em ambos os países condenavam essas ações ao dizer que eram erradas, total e universalmente erradas. Mas os indianos não viriam a condenar outros casos que pareciam (aos americanos) não envolver tão claramente a ofensa e o maltrato (veja o centro da figura 1.1)

Ações que indianos e americanos concordavam ser erradas:
Caminhando, um homem vê um cachorro dormindo na rua. Ele caminha até ele e lhe dá um chute.
Um pai diz para o filho, "se você tirar nota boa eu lhe dou uma caneta de presente". O filho tirou um nota boa mas o pai não lhe deu nada.
Ações que americanos achavam ser erradas mas que indianos achavam aceitáveis:
Uma mulher casada foi ao cinema sozinha sem avisar ao marido. Ao voltar pra casa o marido ameaçou: "Se fizer isso de novo eu bato em você." Ela fez de novo e o marido bateu nela. (Julgue o marido)
Um pai tinha um filho e uma filha já casados. Quando o pai morreu o filho entrou com uma ação para ficar com a maior parte da herança. A filha ficou com a menor. (Julgue o filho).
Ações que indianos achavam erradas mas que americanos achavam aceitáveis:
Um filho de vinte e cinco anos trata o próprio pai pelo primeiro nome.
Uma mulher cozinhou arroz e quis comer com seu marido e seu irmão mais velho. Então ela comeu com eles. (Julgue a mulher)
Uma viúva comia peixe duas ou três vezes por semana.
Após defecar uma mulher não trocava de roupa antes de cozinhar.

[Figura 1.1. Algumas das 39 histórias usadas por Shweder, Mahapatra e Miller em 1987.]

A maioria das trinta e uma histórias não retratavam ofensa ou injustiça, pelo menos nenhuma que pudesse ser óbvia para crianças de cinco anos de idade, e quase todos os americanos disseram que essas ações eram permitidas (veja a base da figura 1.1). Se os indianos dissessem que essas ações eram erradas, então Turiel diria que eles estavam condenando essas ações meramente como violações de convenções sociais. E a maioria dos entrevistados indianos – mesmo as crianças de cinco anos de idade – diziam que as ações eram erradas, total e universalmente erradas. As práticas indianas relacionadas com a alimentação, sexo, vestuário e relações de gênero eram usualmente julgadas como ações morais, não como convenções sociais, e havia poucas diferenças entre adultos e crianças de cada cidade. Em outras palavras, Shweder não encontrou traços de pensamentos sobre convenções sociais na sociocêntrica cultura de Orissa onde, como ele colocou, “a ordem social é uma ordem moral”. A moralidade é muito mais densa e abrangente em Orissa; quase toda ação prática poderia ser carregada de força moral. E se essa era a verdade, a teoria de Turiel se tornava menos plausível. As crianças não estavam descobrindo a moralidade por elas mesmas, baseadas numa certeza pétrea de que a ofensa é má.

Mesmo em Chicago, Shweder encontrou pouca evidência do pensamento sócio-convencional. Havia histórias em que não ocorria ofensa ou injustiça, como a da viúva comedora de peixes, e americanos diziam que eram casos em que estava tudo bem. Mas o mais importante, eles não viam esses comportamentos como convenções sociais que poderiam ser alterados por consentimento popular.

Acreditavam que viúvas poderiam comer o que bem quisessem, e se havia algum país que pessoas podiam limitar a liberdade da viúva, bem, elas estavam erradas. Mesmo nos Estados Unidos a ordem social é uma ordem moral, mas é uma ordem individualista construída em torno da liberdade e da proteção dos indivíduos. A distinção entre moral e simples convenção social não é uma ferramenta que toda criança utilize para construir por ela mesma seu conhecimento moral. Mais precisamente, a distinção torna-se um artifício cultural, um produto necessário da resposta individualista para a questão de como os grupos e indivíduos se relacionam. Quando indivíduos são colocados em primeiro lugar, antes da sociedade, toda regra ou prática social que limita sua liberdade pessoal pode ser questionada. Se a regra não protege alguém de sofrer ofensa, ela não pode ser moralmente justificada. É uma convenção social.

A pesquisa de Shweder foi o maior ataque à toda abordagem racionalista, mas Turiel não se deu por vencido. Ele escreveu um longo ensaio de refutação apontando como as trinta e nove histórias eram “pegadinhas”: pois teriam diferentes significados na Índia e nos Estados Unidos²⁸. Por exemplo, Hindus em Orissa acreditavam que peixe era um alimento “quente” que iria estimular o apetite sexual de uma pessoa. Se uma viúva come alimentos quentes, ela teria mais probabilidade de fazer sexo com alguém, o que poderia ofender o espírito de seu falecido e impedir que ele reencarnasse em um nível maior. Turiel afirmava que ao se levar em conta o modo com o indiano entende o mundo (suas suposições informativas), se mostraria que a maioria das trinta e nove histórias de Shweder eram realmente violações morais, machucando as pessoas de um modo que os americanos não poderiam ver. Dessa forma, a pesquisa de Shweder não contraria as afirmações de Turiel, e até mesmo as suportaria, se nós pudéssemos ter certeza de que os entrevistados de Shweder viam ofensas morais nas histórias.

REPUGNÂNCIA E DESRESPEITO

Quando li os ensaios de Shweder e Turiel, tive duas forte reações. A primeira foi um acordo intelectual com a defesa de Turiel. Shweder havia usado “pegadinhas” não para ser “enganoso”, mas para demonstrar que regras sobre alimento, vestuário, modos de tratamento pessoal, e outros temas similares de comportamento poderiam ser envolvidos em uma grossa teia moral. Apesar disso, eu concordo com Turiel que na pesquisa de Shweder faltava um importante controle experimental: ele não perguntou aos entrevistados sobre a ofensa. Se Shweder queria demonstrar que a moralidade ultrapassava a ofensa em Orissa,

ele tinha de mostrar que as pessoas estavam determinadas a condenar moralmente as ações que elas mesmas soubessem que eram inofensivas.

Minha segunda reação foi um sentimento de que Shweder estava certo no final das contas. Sua explicação sobre a moralidade sociocêntrica encaixava-se perfeitamente com as etnografias que havia lido nas aulas de Fiske. Sua ênfase sobre as emoções morais era muito satisfatória após a leitura de todo aquele trabalho cerebral de desenvolvimento cognitivo. Pensava que se alguém fizesse o estudo correto – um com o controle das percepções de ofensa – as conclusões de Shweder sobre as diferenças culturais sobreviveria ao teste. Passei o semestre seguinte imaginando como me tornar esse alguém.

Comecei escrevendo pequenas histórias sobre pessoas que fazem coisas ofensivas, mas as fazem de tal maneira que ninguém é ofendido. Chamei essas histórias de “violações inofensivas de tabus”, e você leu duas delas no início deste capítulo (sobre comer cachorros e “comer” galinhas). Fiz dúzias dessas histórias, mas rapidamente descobri as que funcionavam melhor em duas categorias: repugnância e desrespeito. Se quiser dar às pessoas um momento de repulsão, mas tirar delas qualquer vítima que possam usar para justificar uma condenação moral, pergunte sobre pessoas que causam repugnância ou desrespeitam coisas, mas assegure que as ações são feitas em privado de modo que ninguém seja ofendido. Por exemplo, uma das minhas histórias sobre desrespeito: “uma mulher está limpando seu armário e encontra uma bandeira de seu país (imagine uma bandeira brasileira, se for brasileiro). Ela não queria mais a bandeira, então aproveitou para rasgá-la em tiras que usou para limpar o armário”.

Minha ideia era dar a crianças e adultos histórias que cutucavam seus sentimentos de respeito a normas culturais importantes de encontro à constatação (racional) de que eram histórias inofensivas, e ver qual força era mais poderosa. O racionalismo de Turiel previa que o raciocínio sobre a ofensa era a base do julgamento moral, assim, mesmo que as pessoas possam dizer que é errado comer seu cachorro, precisam tratar a situação apenas como violação de uma convenção social. (Nós não comemos nossos cães, mas espere aí, se pessoas em outro país querem comer seus – falecidos – cachorros de estimação em vez de enterrá-los, quem somos nós para criticar?) A teoria de Shweder, por outro lado, disse que as previsões de Turiel se encaixariam apenas entre sociedades seculares individualistas e em nenhum outro lugar. Então eu tinha um projeto. Eu apenas tinha de encontrar o “outro lugar”.

Eu falo espanhol suficientemente bem, e quando soube que uma grande conferência de psicólogos latino-americanos iria acontecer em Buenos Aires, em julho de 1989, comprei uma passagem aérea. Eu não fazia ideia por onde começar

e nem tinha contatos para começar uma pesquisa internacional colaborativa, então eu apenas fui para cada palestra que tivesse algo a ver com moralidade. Fiquei chateado ao descobrir que na América Latina a psicologia não era muito científica. Era muito teórica, muito mais ligada ao marxismo e questões de opressão, colonialismo e poder. Estava começando a me desesperar quando tive oportunidade de assistir uma sessão de psicólogos brasileiros que usavam métodos Kohlbergianos para estudar o desenvolvimento moral. Mais tarde conversei com a presidente da mesa, Angela Biaggio, e uma estudante da graduação Silvia Koller. Embora ambas gostassem da visão kohlbergiana, estavam interessadas em ouvir alternativas. Biaggio me convidou para visitá-las após a conferência na universidade delas em Porto Alegre, capital do estado mais ao Sul do Brasil.

A região Sul do Brasil é a mais europeia do país, colonizada por portugueses, alemães e italianos imigrantes durante o século XIX. Com sua arquitetura moderna e prosperidade de classe média, Porto Alegre não se parecia com nenhuma cidade latino-americana da minha imaginação, fiquei desapontado. Desejava que meu estudo transcultural envolvesse algum lugar exótico, como Orissa. Mas Silvia Koller foi uma ótima colaboradora, ela tinha duas grandes ideias sobre como incrementar nossa diversidade cultural. Primeiro, sugeriu estudar as classes sociais. A divisão entre ricos e pobres no Brasil é tão grande que é como se vivessem em países diferentes. Decidimos entrevistar adultos e crianças da classe média educada, e também da classe baixa – adultos que trabalhavam como empregados de pessoas ricas (que raramente possuíam mais do que o ensino fundamental) e crianças das escolas públicas nas vizinhanças de onde os empregados domésticos moravam. Segundo, Silvia tinha uma amiga que recentemente estava empregado como professora em Recife, uma cidade do nordeste brasileiro, uma região culturalmente diferente de Porto Alegre. Silvia fez os preparativos para que eu visitasse sua amiga, Graça Dias, no mês seguinte.

Silvia e eu trabalhamos por duas semanas com uma equipe de estudantes, traduzindo as histórias sobre tabus sociais em português, selecionando as melhores, refinando as questões e testando nossa entrevista para ter certeza de que tudo seria compreensível, mesmo para os pesquisados menos educados, alguns até analfabetos. Então, fui para Recife, onde Graça e eu treinamos uma equipe de estudantes para conduzir as entrevistas da mesma forma que em Porto Alegre. Em Recife, finalmente me senti trabalhando em uma exótica região tropical, com música brasileira sendo ouvida pelas ruas e mangas maduras caindo das árvores. E o mais importante, as pessoas do nordeste são as mais miscigenadas (africanos e europeus), sendo a região muito mais pobre e menos industrializada que Porto Alegre.

Quando retornei à Filadélfia, preparei minha própria equipe de entrevistadores e supervisionei a coleção de dados para os quatro grupos de pesquisados da área. O planejamento do estudo, portanto, foi o que chamamos de “3-2-2”, significando três cidades, em cada cidade dois níveis de classes sociais (alta e baixa), e dentro de cada classe social dois grupos etários: crianças (entre 10 e 12 anos) e adultos (entre 18 e 28). O que resulta em doze grupos no total, com trinta pessoas em cada grupo, somando 360 entrevistas. O grande número de pesquisados me permitiu fazer testes estatísticos para examinar os efeitos independentes dos fatores cidade, classe social e idades. Previ que Filadélfia seria a mais individualista das três cidades (a mais próxima da visão de Turiel) e Recife seria a mais sociocêntrica (a mais próxima de Orissa e seus juízos de valor).

Os resultados foram os mais claros possíveis para apoiar a visão de Shweder. Primeiro, todos os quatro grupos pesquisados na Filadélfia confirmavam a visão de Turiel de que norte-americanos faziam uma grande distinção entre violações morais e sociais. Usei duas histórias da pesquisa de Turiel: uma menina arranca um menino do balanço (uma clara violação moral) e um menino se recusa a usar o uniforme escolar (uma violação a uma convenção social). Isso validou meus métodos. Significa que qualquer diferença que encontrei nas histórias não ofensivas não poderiam ser atribuídas a qualquer estranheza sobre o modo como formulei as questões ou ao modo que os entrevistadores foram treinados. Assim, as crianças brasileiras da classe alta entendiam as histórias da mesma forma que as crianças norte-americanas. Mas as crianças da classe trabalhadora achavam errado, e universalmente errado, quebrar convenções sociais e não usar o uniforme escolar. Particularmente em Recife, as crianças da classe trabalhadora julgavam o rebelde contra o uniforme da mesma forma que julgavam a ladra de balanço. Este padrão apoia Shweder: a distância (diferença) entre a moralidade e a convenção social varia entre grupos culturais diferentes.

A segunda coisa que descobri foi que as pessoas respondem as histórias não ofensivas do jeito previsto por Shweder: a classe alta da Filadélfia as considerava apenas violações de convenções sociais enquanto a classe baixa de Recife as considerava violações morais. Há efeitos significativos em separado (porto-alegrenses moralizam mais que filadelfianos, recifenses moralizam mais que porto-alegrenses), em relação à classe social (grupos de classe baixa moralizam mais que grupos de classe alta), idade (crianças moralizam mais que adultos). Inesperadamente, o efeito da classe social é muito maior que o efeito da cidade. Em outras palavras, pessoas bem educadas nas três cidades são muito mais parecidas entre si do que entre seus vizinhos de classe mais baixa. Tive de viajar 8 mil km em busca de variações de moralidade quando, de fato, há mais

variações de moralidade a poucas quadros do campus, na pobre vizinhança nos arredores de minha universidade.

Minha terceira descoberta foi que todas as diferenças que encontrei se mantinham quando eu controlava as percepções de ofensa. Incluí uma questão probatória que perguntava diretamente, após cada narrativa: “Você acha que alguém foi ofendido pelo que a pessoa (na história) fez?” Se as descobertas de Shweder eram relativas às percepções de vítimas desconhecidas (como Turiel propunha), então minhas diferenças transculturais tinham de sumir quando eu removesse os pesquisados que respondem afirmativamente. Mas quando excluí essas pessoas, as diferenças culturais se tornaram maiores, não menores. O que se tornou um forte apoio à proposta de Shweder de que o domínio da moralidade ultrapassa a questão de ofensa. Muitos dos pesquisados disseram que violação de tabus sociais inofensivos, eram universalmente errados mesmo quando não prejudicassem ninguém diretamente.

Em outras palavras. Shweder venceu o debate. Repliquei as descobertas de Turiel usando os métodos de Turiel em pessoas como eu – ocidentais educados em uma cultura individualista – e comprovei pela proposta de Shweder de que a teoria de Turiel não se confirmava. O domínio moral varia através de nações e classes sociais. Para a maioria das pessoas em meus estudos, a esfera moral estendia-se bem além das questões de ofensa e do bom comportamento.

Seria difícil ver como um racionalista poderia explicar tais resultados. Como poderiam crianças construir por si mesmas seu conhecimento moral sobre repugnância e desrespeito a partir de suas análises particulares de nocividade? Deveria haver outras fontes de conhecimento moral, incluindo aprendizado cultural (como Shweder argumenta), ou intuições morais inatas sobre repugnância e desrespeito (como comecei a afirmar anos mais tarde).

Uma vez tive oportunidade de ouvir, por acaso, uma entrevista sobre juízo moral no estilo Kohlberg sendo realizada no banheiro de um McDonald's no norte de Indiana. A pessoa entrevistada – o pesquisado – era um caucasiano de mais ou menos trinta anos de idade. A entrevista começou perto do urinol:

ENTREVISTADOR: Pai, o que aconteceria se eu fizesse cocô aqui (no urinol)?

ENTREVISTADO: Seria nojento. Vá em frente e puxe a descarga. Venha, vamos lavar suas mãos.

ENTREVISTADOR: Pai, o que aconteceria se eu fizesse cocô na pia?

ENTREVISTADO: As pessoas que lavam o banheiro iam ficar bravas com você.

ENTREVISTADOR: O que aconteceria se eu fizesse cocô na pia de casa?

ENTREVISTADO: Eu ia ficar bravo com você.

ENTREVISTADOR: O que aconteceria se você fizesse cocô na pia de casa?

ENTREVISTADO: Mamãe ia ficar brava comigo.

ENTREVISTADOR: O que aconteceria se todo mundo fizesse cocô na pia?

ENTREVISTADO: Estaríamos todos com problemas.

ENTREVISTADOR: (rindo) Ah, então estamos todos com problemas.

ENTREVISTADO: Vamos, enxugue suas mãos e vamos embora.

Note o talento e a persistência do entrevistador, que provoca por uma resposta mais profunda ao alterar a transgressão eliminando quem puniria. Mesmo quando todos cooperassem para violar uma regra e não houvesse ninguém para punir, o pesquisado ainda estava preso a uma noção de justiça cósmica de modo toda a família estaria com problemas.

Naturalmente, o pai não estava realmente tentando demonstrar seu melhor raciocínio moral. Raciocínio moral é geralmente realizado para influenciar pessoas (ver capítulo 4), e o que o pai estava tentando era fazer com que o filho tivesse as emoções certas – repugnância e medo – para motivar o comportamento apropriado dentro de um banheiro.

INVENTANDO VÍTIMAS

Mesmo que os resultados tenham saído de acordo com a previsão de Shweder, há muitas surpresas pelo caminho. A maior surpresa era a de que muitos pesquisados tentavam inventar vítimas. Escrevi as histórias cuidadosamente para que não tivessem nenhum prejuízo ou ofensa a qualquer pessoa, ainda assim, em 38% das 1.620 vezes que as pessoas ouviram uma história inofensiva, elas reclamaram de que alguém havia sido prejudicado. Na história do cachorro, por exemplo, muitas pessoas disseram que a família seria prejudicada pois poderiam ficar doentes por comer carne de cachorro. Seria isso um exemplo das “suposições informativas” de Turiel? Estariam as pessoas realmente condenando as ações porque previam os danos, ou era o processo inverso – estariam as pessoas inventando os danos pelo fato de já terem condenado as ações?

Eu mesmo conduzi muitas das entrevistas de Filadélfia, e era óbvio que a maioria desses supostos danos eram fabricações *post hoc* (justificativas posteriores). As pessoas geralmente condenavam as ações muito rapidamente - elas não pareciam precisar de muito tempo para decidir o que achavam. Mas muitas vezes demorava um pouco para indicarem uma vítima, e elas costumavam oferecer essas vítimas de forma descompromissada e quase se desculpando. Uma delas chegou a dizer: “Bem, eu não sei, talvez a mulher se sinta culpada depois de rasgar a sua bandeira que encontrou no armário?” Muitas dessas reivindicações de vítimas eram francamente absurdas, como a criança que justificou sua condenação da fragmentação da bandeira ao dizer que os trapos poderiam entupir

o ralo do banheiro e fazer com que ele transbordasse.

Mas algo ainda mais interessante acontecia quando eu e demais entrevistadores desafiavam essas reivindicações de vítimas inventadas (que não existiam). Eu tinha treinado meus entrevistadores para corrigir as pessoas suavemente quando fizessem alegações que contradiziam o texto da história. Por exemplo, se alguém dissesse: “É errado cortar a bandeira nacional porque um vizinho pode ver e ficar ofendido”, o entrevistador respondeu: “Bem, ele diz aqui na história que ninguém estava vendo. Então, você ainda diz que foi errado para ela cortar sua bandeira?” No entanto, mesmo quando as pessoas reconheciam que suas reivindicações de vítimas eram falsas, elas ainda se recusaram a dizer que o ato estava OK. Em vez disso, elas continuavam procurando outra vítima. Elas diziam coisas como “Eu sei que está errado, mas simplesmente não consigo pensar em um motivo.” Ficavam moralmente aturdidas - sem palavras por sua incapacidade de explicar verbalmente o que elas sabiam intuitivamente.²⁹

Essas pessoas eram razoáveis. Elas estavam usando a cabeça bem racionalmente. Mas não era um raciocínio em busca da verdade; era um raciocínio em apoio às suas reações emocionais. Era o tipo de raciocínio descrito pelo filósofo David Hume, que escreveu em 1739: “a razão é, e deve ser apenas o escravo das paixões, e nunca pode pretender qualquer outro ofício do que servir e obedecer a elas”.³⁰ Eu encontrei evidências para o pensamento de Hume. Descobri que o raciocínio moral era muitas vezes um serviçal de emoções morais, e isso era um desafio para a abordagem racionalista que dominava a psicologia moral. Publiquei essas descobertas em uma das principais revistas de psicologia em outubro de 1993³¹ e depois esperei nervosamente pela resposta. Eu sabia que o campo da psicologia moral não mudaria da noite para o dia porque um estudante de graduação produzira alguns dados que não se encaixavam no paradigma predominante. Eu sabia que os debates em psicologia moral poderiam ser bastante aquecidos (embora sempre civilizados). No entanto, o que não esperava era que não haveria nenhuma resposta. Pensava ter feito o estudo definitivo para resolver um grande debate na psicologia moral, mas quase ninguém citou meu trabalho - nem mesmo o atacou - durante os primeiros cinco anos após a publicação.

Minha dissertação sobreviveu silenciosamente em parte porque eu a publicara em uma revista de psicologia social. Pois no início da década de 1990, o campo da psicologia moral ainda fazia parte da psicologia em desenvolvimento. Se você se apresentasse como psicólogo moral, significava que você havia estudado o raciocínio moral e como ele se alterava com a idade, a partir de Kohlberg, independente se concordava com o autor ou não.

Mas a própria psicologia estava prestes a mudar e tornar-se muito mais

emocional.

RESULTADO

De onde vem a moralidade? As duas respostas mais comuns têm sido que seria inata (a resposta nativista) ou que ela vem da aprendizagem infantil (a resposta empirista). Neste capítulo, considere uma terceira possibilidade, a resposta racionalista, que dominava a psicologia moral quando comecei a estudar a área: a moral é autoconstruída pelas crianças com base em suas experiências com danos. As crianças sabem que o mal é errado porque odeiam ser prejudicados e, gradualmente, veem que, portanto, é errado prejudicar os outros, o que os leva a entender a equidade e, eventualmente, a justiça. Expliquei por que acabei por rejeitar essa resposta depois de pesquisar no Brasil e nos Estados Unidos. Concluí em vez disso que:

- O domínio moral varia de acordo com a cultura. É estranhamente restrito nas culturas ocidentais, educadas e individualistas. As culturas sociocêntricas ampliam o domínio moral para abranger e regular mais aspectos da vida.
- As pessoas às vezes têm sentimentos intestinos - particularmente sobre desgosto e desrespeito - que podem conduzir seu raciocínio. O raciocínio moral às vezes é uma fabricação *post hoc*, uma justificação posterior.
- A moralidade não é inteiramente autoconstruída pelas crianças com base na crescente compreensão dos danos. A aprendizagem ou a orientação cultural desempenham um papel maior do que as teorias racionalistas haviam considerado.

Se a moral não vem principalmente do raciocínio, então isso deixa uma combinação de inatismo e aprendizagem social como os candidatos mais prováveis. No resto deste livro vou tentar explicar como a moral pode ser inata (como um conjunto de intuições evoluídas) e aprendidas (à medida que as crianças aprendem a aplicar essas intuições dentro de uma cultura particular). Nós nascemos para ser moralistas, mas temos que aprender sobre o que, exatamente, pessoas como nós deveriam ser moralistas.

1 Minha conclusão na graduação é que psicologia e literatura teriam melhores condições de ajudar pessoas em crise existencial. Mas a filosofia tem se apresentado melhor desde então – veja Wolf, 2010.

2 Ver Jeremias 31:33-34: “Colocarei minha lei dentro deles, e escreverei em seus corações.” Veja Darwin 1998/1871

3 *Empirismo* tem dois diferentes significados. Estou usando o termo aqui como os psicólogos o fazem tipicamente, para indicar a crença que, em contraste com o inatismo, a mente é mais ou menos uma “lousa

branca” ao nascimento, e que quase todos os seus conteúdos são aprendidos via experiência. Eu creio que esta visão está errada. *Empirismo* é também usado pelos filósofos da ciência para se referir a preferência pelo método experimental – métodos de observação, mensuração e manipulação do mundo a fim de chegar a conclusões realistas sobre ele. Como um cientista, eu avalizo o *empirismo* neste sentido.

4 Locke, 1690/1979

5 Piaget, 1932/1965

6 Embora hoje em dia saibamos que o conhecimento sobre Física seja, de certo modo, inato (Baillargeon, 2008), assim como o conhecimento moral (Hamlin, Wynn and Bloom 2007). Veja mais no capítulo 3.

7 Piaget estava errado sobre isso. Atualmente parece que quando usamos medidas que não exijam respostas verbais das crianças, elas iniciam a reagir às violações de igualdade por volta dos três anos (LoBu et al. 2011), e talvez mesmo a partir dos quinze meses de idade (Schmidt and Sommerville, 2011). Em outras palavras, é crescente o apoio às teorias inatistas dentro da Teoria das Fundações Morais (Veja o capítulo 6).

8 Minha definição de racionalismo não está muito distante das definições filosóficas, por exemplo, racionalistas acreditam no “poder da razão a priori de capturar as verdades substanciais sobre o mundo” (B. Williams, 1967, p. 69). Mas minha abordagem evita debates do século 18 sobre as ideias inatas e se conecta com a preocupação do século XX em saber se a razão, particularmente a razão individual e independente, seria um instrumento razoável (versus perigosa) para escolha de leis e políticas públicas. Ver Oakeshott, 1977/1947. Hayek (1998) argumentou que o “construtivismo” era o termo mais acertado para denominar o tipo de racionalismo que acredita ser possível construir uma ordem moral ou social a partir da reflexão racional; ele mesmo se intitulava um construtivista. Mas vou me reportar a Kohlberg, Piaget e Turiel como racionalistas para enfatizar o contraste com o intuicionismo que desenvolvo no restante do livro.

9 Kohlberg, 1968

10 Kohlberg, 1968.

11 Veja, por exemplo, Killen e Smetana, (2006)

12 Turiel, 1983, p. 3, definiu as convenções sociais como “uniformidades comportamentais que servem para coordenar interações sociais e vinculadas a contextos de sistemas sociais específicos”.

13 Turiel, 1983, p. 3.

14 Hollos, Leis e Turiel, 1986. Nucci, Turiel e Encarnacion-Gawrych, 1983.

15 A maioria dos experimentos era de motivação a partir de Kohlberg e Turiel, mas devo mencionar mais duas influências: Carol Gilligan (1982) argumentava que Kohlberg havia negligenciado a “ética do cuidado”, a qual ela dizia ser mais comum entre mulheres que entre os homens. E também Martin Hoffman (1982) que realizou um importante trabalho sobre o desenvolvimento da empatia, destacando a emoção moral em um tempo em que a maioria das pesquisas eram sobre o raciocínio moral. Tragicamente, Kohlberg cometeu suicídio em janeiro de 1987. Ele estava sofrendo de depressão, e de uma dor crônica devido a uma infecção (parasita).

16 A. P. Fiske, 1991.

17 Evans-Pritchard, 1976.

18 Vou desenvolver o tema no capítulo 11, a partir das ideias de Emile Durkheim.

19 Rosaldo, 1980.

20 Meigs, 1984.

21 Levítico, 11.

22 Deuteronômio, 22:9. Mary Douglas (1966) diz que a necessidade de conservar coisas puras é o princípio mais importante das leis Kosher. Eu não concordo, acho que a “nojo” tem um papel muito mais importante; ver Rozin, Haidt e McCauley, 2008.

23 O registro mais antigo desta frase está em um sermão de John Wesley de 1778, mas claramente está baseada no livro de Levítico.

24 Shwedere, Mahapatra e Miller, 1987.

25 Geertz, 1984, p.126.

26 Shweder e Bourne, 1984. Shweder usava a palavra egocêntrica em vez de individualista, mas eu acho que egocêntrica tem negativas conotações por estar relacionada ao egoísmo.

27 Shweder, Mahapatra e Miller, 1987. Cada pessoa respondeu a trinta dos trinta e nove casos.

28 Turiel, Killen e Helwig, 1987.

29 Agradeço a Dan Wegner, meu colega e mentor na UVA, por ter criado o termo *moralmente aturdido*.

30 Hume, 1969 / 1739-40, p. 462. Hume queria dizer que a razão encontra os meios para alcançar qualquer finalidade escolhida pelas paixões. Ele não se concentrou na justificativa *post hoc* como função do raciocínio. Mas, como mostro nos capítulos seguintes, justificar as ações e os julgamentos do ego é um dos principais objetivos é algo pelo qual todos nós somos apaixonados.

31 Haidt, Koller, and Dias 1993.

DOIS

O cão intuitivo e sua cauda racional

Uma das maiores verdades da psicologia é que a mente está dividida em partes que às vezes conflitam.¹ Ser humano é sentir-se puxado em direções diferentes e se espantar - às vezes com horror - por nossa incapacidade de controlar as próprias ações. O poeta romano Ovídio viveu numa era em que as pessoas pensavam que as doenças eram causadas por desequilíbrios da bile, mas ele conhecia bastante psicologia para que um de seus personagens lamentasse: “Eu sou arrastado por uma nova força estranha. Desejo e razão estão me puxando para diferentes direções. Eu vejo o caminho certo e aprovo, mas sigo no caminho errado.”²

Antigos pensadores nos deram muitas metáforas para entender esse conflito, mas poucas são mais coloridas que a do diálogo de Platão, *Timeu*. O narrador, *Timeu*, explica como os deuses criaram o universo, inclusive nós. *Timeu* diz que um deus criador que era perfeito e criou apenas coisas perfeitas estava enchendo seu novo universo com almas - e o que poderia ser mais perfeito em uma alma do que uma racionalidade perfeita? Então, depois de fazer um grande número de almas perfeitas e racionais, o deus criador decidiu fazer uma pausa, delegando as últimas etapas da criação para algumas divindades menores, as quais fizeram o melhor para projetar os corpos para essas almas. As divindades começaram por encerrar as almas na forma mais perfeita de formas, a esfera, o que explica por que nossas cabeças são mais ou menos redondas. Mas eles rapidamente perceberam que essas cabeças esféricas enfrentariam dificuldades e indignidades enquanto rolavam em torno da superfície irregular da Terra. Assim, os deuses criaram corpos para carregar as cabeças, e animaram cada corpo com uma segunda alma - muito inferior porque não era nem racional nem imortal. Esta segunda alma continha os distúrbios terríveis, mas necessários:

O prazer, em primeiro lugar, a atração mais poderosa do mal; as dores, que nos fazem fugir do que é bom; e além disso, a ousadia e o medo, conselheiros tolos, ambos; e também o espírito da raiva que é difícil de aliviar, com expectativas que facilmente se desviavam. Esses distúrbios se uniram em uma percepção sensorial irracional e uma luxúria totais, e assim, como era necessário, os deuses construíram o tipo mortal de alma.³

Prazeres, emoções, sentidos ... todos eram males necessários. Para dar à cabeça divina um pouco de distância do corpo ferrífero e seu “conselho insensato”, os deuses inventaram o pescoço.

A maioria dos mitos de criação situam uma tribo ou antepassado no centro da criação, por isso parece estranho dar a honra a uma faculdade mental - pelo menos até você perceber que o mito desse filósofo faz com que os filósofos vejam melhor a si mesmos. Isso justifica seu trabalho perpétuo como sumos sacerdotes da razão, ou como reis filósofos desapaixonados. É a fantasia racionalista final - as paixões são e devem ser apenas servas da razão, o contrário da formulação de Hume. E, no caso de haver alguma dúvida sobre o desprezo de Platão pelas paixões, Tímeu acrescenta que um homem que domina suas emoções viverá uma vida de razão e justiça e renascerá em um céu celestial de felicidade eterna. Um homem que é dominado por suas paixões, no entanto, será reencarnado como uma mulher.

A filosofia ocidental vem adorando a razão e desconfiando das paixões há milhares de anos⁴. Há uma linha direta de Platão até Immanuel Kant para Lawrence Kohlberg. Eu vou me referir a essa atitude de adoração ao longo deste livro como uma *ilusão racionalista*. Eu chamo isso de ilusão porque, quando um grupo de pessoas faz algo sagrado, os membros do culto perdem a capacidade de pensar claramente sobre isso. A moral dobra e cega as pessoas. Os verdadeiros crentes produzem fantasias piedosas que não combinam com a realidade, e sempre aparece alguém para derrubar o ídolo do pedestal. Esse era o projeto de Hume, com sua afirmação filosófica sacrílega de que a razão não era senão uma serviçal das paixões⁵.

Thomas Jefferson ofereceu um modelo mais equilibrado do relacionamento entre a razão e a emoção. Em 1786, enquanto servia como ministro americano na França, Jefferson se apaixonou. Maria Cosway era uma bela artista inglesa de vinte e sete anos de idade que foi apresentada a Jefferson por um amigo comum. Jefferson e Cosway aproveitaram para fazer exatamente o que as pessoas fazem para se apaixonar loucamente. Eles passearam por uma Paris em um dia ensolarado perfeito, dois estrangeiros compartilhando as apreciações estéticas de uma grande cidade. Jefferson enviou mensageiros com desculpas para cancelar as reuniões da noite para que ele pudesse ficar com Maria até mais tarde. Cosway era casada, embora aparentemente fosse um casamento aberto de conveniência, os historiadores não sabem até que ponto o romance progrediu nas semanas que se seguiram⁶. Mas o marido de Cosway logo insistiu em levar sua esposa de volta à Inglaterra, deixando Jefferson com a tristeza da situação. Para aliviar essa dor, Jefferson escreveu a Cosway uma carta de amor usando um truque literário para mascarar a impropriedade de escrever sobre amor a uma mulher casada. Jefferson

escreveu a carta na forma de um diálogo entre sua cabeça e seu coração, debatendo sobre a sabedoria de ter perseguido uma “amizade”, mesmo que ele soubesse que teria que terminar. A cabeça de Jefferson era o ideal platônico da razão, repreendendo o coração por ter arrastado ambos para mais uma confusão. O coração pede perdão, mas a cabeça responde com uma reprimenda severa:

Tudo neste mundo é uma questão de cálculo. Avance com cuidado, o equilíbrio está em suas mãos. Coloque em uma delas os prazeres que qualquer objeto possa oferecer; e na outra as dores que surgirão, e veja o que irá prevalecer⁷.

Depois de levar uma bordoadada atrás de outra passivamente, o coração finalmente resolve se defender para mostrar à cabeça o seu devido lugar - aquele que ela deve se ater e que não envolve pessoas:

Quando a natureza nos atribuiu uma mesma habitação, ela nos colocou sobre um império dividido. Para você, ela atribuiu o campo da ciência; para mim o da moral. Quando o círculo está para ser medido ou a órbita de um cometa ser rastreada; quando o arco da maior força ou o sólido de menor resistência devem ser investigados, tome o problema; é seu. A natureza não me deu conhecimento disso. Da mesma forma, ao negar-lhe os sentimentos de simpatia, de benevolência, de gratidão, de justiça, de amor e de amizade, ela os excluiu de seu controle. Para isso, ela reservou o mecanismo do coração. A moral é por demais essencial à felicidade humana para ficar à mercê das combinações incertas da cabeça. Ela, a moral, estabelece seu fundamento, portanto, no sentimento, não na ciência⁸.

Então agora temos três modelos de mente. Platão disse que a razão deveria ser o mestre, mesmo que os filósofos sejam os únicos que possam alcançar um alto nível de domínio⁹. Hume disse que a razão é e deve ser a serva das paixões. E Jefferson nos dá uma terceira opção, na qual razão e sentimento são (e deveriam ser) co-governantes independentes, como os imperadores de Roma, que dividiram o império nas metades oriental e ocidental. Quem está certo?

A PROFECIA DE WILSON

Platão, Hume e Jefferson tentaram entender o design da mente humana sem a ajuda da ferramenta mais poderosa alguma vez concebida para entender o design dos seres vivos: a teoria da evolução de Darwin. Darwin estava fascinado pela moral porque qualquer exemplo de cooperação entre criaturas vivas devia ser comparado com sua ênfase geral na competição e a “sobrevivência do mais apto”¹⁰. Darwin ofereceu várias explicações sobre como a moral poderia ter

evoluído, e muitas delas apontaram para emoções como a simpatia, que ele pensava ser a “pedra fundamental” dos instintos sociais¹¹. Ele também escreveu sobre sentimentos de vergonha e orgulho, que estavam associados ao desejo de uma boa reputação. Darwin era um nativista sobre moralidade: ele pensava que a seleção natural nos dava mentes pré-carregadas com emoções morais.

Mas, à medida que as ciências sociais avançavam no século XX, seu curso foi alterado por duas ondas de moralismo que transformaram o nativismo em uma ofensa moral. A primeira foi o horror entre os antropólogos e outros pelo “darwinismo social” - a ideia (levantada, mas não endossada por Darwin) de que as nações, raças e indivíduos mais ricos e bem sucedidos seriam os mais aptos. Portanto, fazer caridade aos pobres interferiria no progresso natural da evolução: pois permite que os pobres procriem¹². A afirmação de que algumas raças seriam inatamente superiores a outras foi mais tarde defendida por Hitler e, portanto, se Hitler era um nativista, então todos os nativistas seriam nazistas. (Essa conclusão é ilógica, mas faz sentido emocionalmente se você não gosta do nativismo.)¹³

A segunda onda de moralismo foi a política radical que se alastrou pelas universidades dos Estados Unidos, Europa e América Latina nos anos 60 e 70. Os reformadores radicais geralmente querem acreditar que a natureza humana é uma tábula rasa na qual qualquer visão utópica pode ser esboçada. Se a evolução conferisse a homens e mulheres diferentes conjuntos de desejos e habilidades, por exemplo, isso seria um obstáculo para alcançar a igualdade de gênero em muitas profissões. Se o nativismo pode ser usado para justificar estruturas de poder existentes, então o nativismo deve estar errado. (Mais uma vez, este é um erro lógico, mas é assim que as mentes moralistas funcionam.)

O cientista cognitivo Steven Pinker era um estudante de pós-graduação em Harvard na década de 1970. Em seu livro de 2002, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (*Tábula Rasa: A Negação Moderna da Natureza Humana*), Pinker descreve os modos pelos quais os cientistas traíram os valores da ciência para manter a lealdade ao movimento progressivo. Os cientistas se tornaram “exibicionistas morais” na sala de aula enquanto demonizavam colegas cientistas e exortavam seus alunos a avaliar ideias não por sua verdade, mas por sua consistência com ideais progressistas, como a igualdade racial e de gênero.¹⁴ Em nenhum outro lugar a traição à ciência foi mais evidente do que nos ataques a Edward O. Wilson, um estudante vitalício de formigas e ecossistemas. Em 1975 Wilson publicou *Sociobiology: The New Synthesis* (*Sociobiologia: A Nova Síntese*). O livro explorou como a seleção natural, que moldava indiscutivelmente os corpos de animais, também moldava o comportamento animal. Isso não era controverso, mas Wilson teve a audácia de sugerir em seu capítulo final que a seleção natural também influenciava o comportamento humano. Wilson acreditava

que uma natureza humana existe enquanto tal e que ela está restrita ao que podemos alcançar através da criação de nossos filhos ou pela projeção de novas instituições sociais. Wilson usou a Ética para ilustrar seu ponto de vista. Ele era professor em Harvard, juntamente com Lawrence Kohlberg e o filósofo John Rawls, por isso conhecia bem os modelos da teorização racionalista sobre direitos e justiça.¹⁵ Parecia claro para Wilson que os racionalistas estavam apenas gerando justificativas inteligentes para as intuições morais, embora estas pudessem ser melhor explicadas pela evolução. Afinal, as pessoas acreditam nos direitos humanos porque esses direitos realmente existem? E existem como verdades matemáticas, sentados em uma prateleira cósmica ao lado do teorema pitagórico apenas esperando ser descobertos por raciocínios platônicos? Ou as pessoas sentem repulsa e simpatia quando leem relatos de tortura, e só mais tarde inventam uma história sobre direitos universais para ajudar a justificar seus sentimentos?

Wilson estava lado a lado com Hume. Ele acusou os filósofos morais de somente fabricar justificativas depois de “consultar os centros emotivos” de seus próprios cérebros.¹⁶ Ele previu que o estudo da Ética logo seria retirado das mãos dos filósofos e “biologizado”, ou devidamente adequado para se encaixar na ciência emergente da natureza humana. Essa ligação da filosofia, da biologia e da evolução seria um exemplo da “nova síntese” que Wilson sonhava e que mais tarde iria chamar de *consiliência* - o “salto conjunto” de ideias para criar um corpo unificado de conhecimento.¹⁷

Os profetas desafiam o status quo, muitas vezes despertando o ódio dos que estão no poder. Wilson, portanto, merece ser chamado de profeta de psicologia moral. Ele foi assediado e criticado pela imprensa e em público.¹⁸ Foi chamado de fascista, o que justificou (para alguns) a acusação de que ele seria racista, o que justificou (para alguns) a tentativa de impedi-lo de falar em público. Os manifestantes que tentaram perturbar uma das suas palestras científicas invadiram o palco e cantaram: “Wilson, Racista, não adianta se esconder, genocídio é culpa de fascista”.¹⁹

No momento em que entrei na escola de pós-graduação, em 1987, o tiroteio havia parado e a sociobiologia estava desacreditada - pelo menos, essa é a mensagem que recebi ao ouvir os cientistas usando a palavra como um termo pejorativo para a tentativa ingênua de reduzir a psicologia à evolução. A psicologia moral não estudava a evolução das emoções, estudava o desenvolvimento do raciocínio e do processamento de informações.²⁰

No entanto, quando pesquisei além da psicologia, encontrei muitos livros maravilhosos sobre a base emocional da moral. Eu li *Boa Natureza: As Origens do Certo e do Errado em Humanos e Outros Animais* de Frans de Waal.²¹ De Waal não afirmou que os chimpanzés tinham moralidade; ele argumentou apenas que os chimpanzés (e outros macacos) também possuíam a maioria dos mesmos blocos de construção psicológica que os humanos usam para construir sistemas e comunidades morais. Esses blocos de construção são em grande parte emocionais, como sentimentos de simpatia, medo, raiva e carinho.

Também li *O Erro de Descartes*, do neurocientista Antonio Damásio.²² Damásio havia notado um padrão incomum de sintomas em pacientes que sofreram danos cerebrais em uma parte específica do cérebro – o ventromedial córtex pré-frontal (abreviado como vmPFC), uma região logo atrás e acima do dorso do nariz. O caso é que a emotividade desses pacientes caía quase para zero. Eles podiam olhar as fotografias mais alegres ou horríveis e não sentir nada. Eles mantinham o pleno conhecimento do que era certo e errado, e não apresentavam défices de QI. Eles também pontuavam bem nos testes de raciocínio moral de Kohlberg. No entanto, quando se tratava de tomar decisões em suas vidas pessoais e no trabalho, eles tomavam decisões tolas ou nenhuma decisão no geral. Eles se alienavam de suas famílias e de seus empregadores, e viviam apartados deles.

A interpretação de Damásio foi de que sentimentos íntimos e reações corporais seriam necessários para o pensamento racional, e essa função do vmPFC seria a de integrar esses sentimentos íntimos às deliberações conscientes de uma pessoa. Quando você compara as vantagens e desvantagens do assassinato de seus pais... você não consegue porque sentimentos desagradáveis se precipitam através do vmPFC.

Mas os pacientes de Damásio podiam pensar em qualquer coisa sem filtrar ou colorir suas emoções. Com o vmPFC desligado, cada opção a cada momento era tão boa quanto qualquer outra. A única maneira de tomar uma decisão vinha do examinar cada opção, pesando os prós e os contras usando o raciocínio consciente e verbal. Se você já teve de comprar um eletrodoméstico contra a vontade – digamos, uma máquina de lavar roupa – você sabe o quão difícil foi quando o número de opções era maior que seis ou sete (o limite da capacidade de

nossa memória de curto prazo) . Imagine o que sua vida seria se, em cada momento, em todas as situações sociais, escolher entre o certo a fazer ou dizer fosse como escolher a melhor máquina de lavar roupa entre dez opções, minuto a minuto, dia após dia. Você também tomaria decisões idiotas.

As descobertas de Damásio foram tão antiplatônicas quanto poderiam ser. Pois existiam pessoas para quem o dano cerebral limitava essencialmente a comunicação entre a alma racional e as paixões fecundas do corpo (as quais, por desconhecimento de Platão, não estavam baseadas no coração e no estômago, mas nas áreas emocionais do cérebro). Para elas não havia mais “distúrbios terríveis, mas necessários”, aqueles “conselheiros insensatos” que levavam a alma racional a se desviar. No entanto, o resultado da separação não foi o de libertar da razão da escravidão das paixões. Foi a revelação chocante de que o raciocínio depende das paixões. O modelo de Jefferson se encaixa bem: quando um dos coimperadores é nocauteado e o outro tenta governar império sozinho, ele não está à altura da tarefa. Se o modelo de Jefferson estivesse correto, portanto, os pacientes de Damásio ainda deveriam ter se saído bem na metade da vida que sempre fora governada pela cabeça. No entanto, o colapso da tomada de decisão, mesmo em tarefas puramente analíticas e organizacionais, era retumbante. A cabeça não conseguia fazer as coisas da cabeça sem o coração. Assim, o modelo de Hume adapta-se melhor a estes casos: quando o mestre (paixões) cai morto, o serviçal (raciocínio) não tem a capacidade nem o desejo de manter a propriedade em funcionamento. Tudo se torna ruína.

POR QUE ATEÍSTAS NÃO VENDEM SUAS ALMAS

Em 1995 eu mudei para a Universidade de Virgínia (UVA) para iniciar meu primeiro trabalho como professor. A psicologia moral ainda se dedicava a estudar a racionalidade moral. Mas se você buscasse além da pesquisa em psicologia, encontraria a nova síntese de Wilson dando os primeiros passos. Uns poucos economistas, filósofos e neurocientistas estavam silenciosamente construindo alternativas a respeito da moralidade, uma de suas bases eram as emoções, emoções consideradas como moldadas pela evolução.²³ Estes cientistas unificadores eram apoiados pelo renascimento da sociobiologia em 1992 sob um novo nome – psicologia evolucionista.²⁴

Eu li a carta de Jefferson para Cosway durante meu primeiro mês em Charlottesville como parte de minha iniciação na cultura da universidade (Jefferson havia fundado a UVA em 1819 e ali era tratado com uma espécie de divindade a ser cultuada). Enfim, eu encontrei a visão jeffersoniana em que as emoções morais e a racionalidade moral eram processos separados.²⁵ Cada tipo de processo poderia fazer julgamentos morais independentes, e muitas vezes combatiam-se entre si pelo certo a fazer (figura 2.1).

Em meus primeiros anos na UVA conduzi diversos experimentos para testar esse modelo dualista de processos ao sugerir às pessoas que fizessem julgamentos morais sob condições que reforçavam ou enfraqueciam cada um dos processos. Por exemplo, psicólogos sociais frequentemente pedem às pessoas para que façam testes de performance enquanto precisam se lembrar de algo difícil, como guardar o número 7250475 (carga cognitiva pesada), ou algo mais fácil de recordar como o número 7 (carga cognitiva leve). Se a performance cai enquanto as pessoas pensam no número maior, então podemos concluir que o pensamento “controlado” (consciência racional) é necessário para determinada tarefa. Mas se as pessoas se saem bem apesar do número difícil, então concluímos que processos “automáticos” (tais com intuição e emoção) são suficientes para realizar a tarefa em questão.

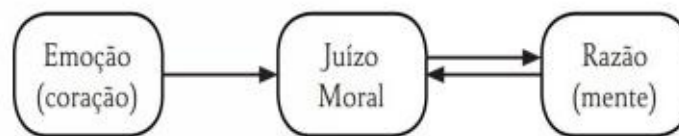


Figura 2.1. *Meu primeiro modelo dualista-processual Jeffersoniano.* Emoção e razão seriam caminhos separados até o juízo moral, embora juízos morais pudessem, às vezes, levar a raciocínios posteriores.

Minha pergunta era simples: as pessoas podem realizar juízos morais enquanto carregam cargas cognitivas pesadas como podem enquanto carregam cargas cognitivas leves? A resposta veio a ser um sim. Não encontrei diferenças entre as condições, a carga cognitiva não influenciava. Tentei outras vezes com diferentes histórias e obtive os mesmos resultados. Tentei outro método: usei um programa de computador para forçar algumas pessoas a responder rapidamente, antes que tivessem tempo para pensar, e forcei outras pessoas a responder somente após esperar dez segundos. Pensei que, com certeza, esse método iria enfraquecer ou reforçar o raciocínio moral e fazer diferença na balança de poder. Mas nada aconteceu.²⁶

Quando cheguei na UVA eu tinha certeza que o modelo dualista processual Jeffersoniano estava certo, mas falhei em meus esforços de prová-lo. Meus prazos

estavam acabando e fui ficando nervoso. Tinha de produzir uma série de artigos para as principais revistas científicas em um período de cinco anos ou perderia minha bolsa de pesquisa e teria de deixar a UVA.

Enquanto isso, comecei a estudar para dar continuidade à perplexidade moral que havia observado alguns anos antes nas entrevistas para minha dissertação. Eu havia trabalhado com um talentoso estudante, Scott Murphy. Nosso plano era aumentar a quantidade de perplexidade fazendo com que Scott se comportasse como um advogado do diabo em vez de ser um gentil entrevistador. Quando Scott fosse bem sucedido em desmontar argumentos, as pessoas mudariam seus juízos morais? Ou ficariam moralmente perplexas, agarrando-se aos seus julgamentos iniciais enquanto gaguejavam buscando por razões?

Scott trouxe trinta estudantes da UVA para o laboratório, um de cada vez, para uma longa entrevista. Ele explicava que sua função era de contrariar o raciocínio do entrevistado, independente do que fosse dito. Em seguida, apresentava aos estudantes cinco cenários. Um deles era o Dilema de Heinz de Kohlberg: Heinz deveria roubar um remédio para salvar sua esposa doente? Prevíamos que essa história iria produzir uma certa perplexidade moral. Eram expostas as preocupações a respeito da vida e do mal em contrapartida às preocupações em relação às leis e direitos de propriedade, e a história era bem apresentada para despertar um interessante e razoável raciocínio moral. Apesar de tudo, Scott não conseguiu provocar nenhuma perplexidade moral com a história de Heinz. As pessoas ofereciam boas razões para suas respostas e Scott não deu conta de fazê-las abandonar princípios como “a vida é mais importante que a propriedade”.

Também escolhemos dois cenários que jogavam mais diretamente com os sentimentos íntimos. No cenário “suco de barata”, Scott abria uma pequena lata com suco de maçã, colocava em um copo de plástico novo e perguntava se o entrevistado queria experimentar. Todos aceitavam. Depois Scott mostrava uma caixa de plástico branco e dizia:

Dentro desta caixa eu tenho uma barata esterilizada. Compramos as baratas de uma empresa que abastece laboratórios. As baratas foram criadas em um ambiente limpo. E pra ter certeza, esterilizamos as baratas num forno de autoclave que aquece tudo a ponto de nenhum germe sobreviver. Vou mergulhar esta barata dentro do suco (usando um filtro de chá). Quer experimentar agora?

Num segundo cenário, Scott oferecia dois dólares aos entrevistados para que

assinassem uma folha de papel em que se lia: *Eu, _____, vendo minha alma, após minha morte, para Scott Murphy, pela quantia de dois dólares.* E no rodapé: *Este documento é parte de um experimento psicológico e não possui valor legal ou contratual de espécie alguma.*²⁷ Scott também dizia a eles que poderiam rasgar a folha de papel em seguida, e mesmo assim receberia os dois dólares.

Somente 23% dos entrevistados concordaram em assinar sem qualquer insistência de Scott. Ficamos surpresos em descobrir que 37% aceitaram experimentar o suco de barata.²⁸ Nestes casos, Scott não pôde interpretar o papel de advogado do diabo.

Mas para a maioria que disse não Scott pedia que explicassem suas razões e se dedicou bastante para contrariá-las. Scott conseguiu convencer cerca de 10% para que experimentassem o suco de barata, e quase 17% para que assinassem o contrato de venda da alma. Entretanto, a maioria das pessoas se apegava à recusa inicial, embora muitas delas não conseguisse encontrar boas razões. Algumas delas confessaram que era ateístas, não acreditavam em almas, e mesmo assim se sentiram desconfortáveis em assinar.

Aqui também não havia muita perplexidade. As pessoas sentiam que, em última instância, eram suas próprias escolhas, tanto para beber o suco como para assinar o papel, portanto a maioria dela se sentia confortável em dizer “só não quero fazer, mesmo que não possa lhe dar uma razão”.

O principal ponto deste estudo foi examinar as respostas a duas inofensivas violações de tabus. Queríamos saber se o juízo moral a respeito de estranhas, mas inofensivas situações seria similar ao juízo moral na história de Heinz (próxima ao raciocínio), ou se beber suco de barata ou vender a alma (em que as pessoas prontamente confessaram que estavam obedecendo aos seus sentimentos). Veja uma história que também usávamos:

Os irmãos Julie e Mark estavam viajando juntos pela França. Ambos estavam em férias da faculdade. Uma noite eles estavam passando a noite sozinhos dentro de uma cabana perto da praia. Resolveram então que seria divertido e interessante se fizessem amor entre eles. Pelo menos, seria uma nova experiência para cada um deles. Julie já estava tomando pílulas anticoncepcionais, e Mark também usava preservativo, por segurança. Eles gostaram bastante, mas resolveram não fazer de novo. E conservaram aquela noite como um segredo especial entre eles, o que os fazia ainda mais próximos um do outro. Então, o que você pensa disso? Foi errado eles terem feito sexo?

Em uma outra história inofensiva, Jennifer trabalha em um laboratório de patologia no hospital. Ela é vegetariana por razões morais – ela pensa ser errado matar animais. Mas uma noite ela precisa incinerar um cadáver humano, e considera um desperdício jogar fora tanta carne comestível. Ela resolve cortar

uns pedaços de carne e leva para casa. Chegando lá ela a cozinha e come a carne humana.

Sabíamos que essas histórias eram desagradáveis e esperávamos que despertassem imediata condenação moral. Assim, apenas 20% dos entrevistados disseram não se importar que Julie e Mark fizessem sexo, e somente 13% disseram OK para a refeição canibal de Jennifer. Mas quando Scott questionou sobre a explicação de seus julgamentos e os desafiou a entrar em detalhes, ele se deparou exatamente com o que o padrão humeano havia previsto. Em situações inofensivas de quebra de tabus as pessoas ofereciam bem mais razões e descartavam mais razões ainda do que em outros cenários. Elas pareciam estar se desviando, vomitando justificativas uma atrás da outra, raramente mudando de ponto de vista mesmo quando Scott provava que suas repostas não eram relevantes. Veja a transcrição de uma das entrevistas a partir da história do incesto:

ENTREVISTADOR: Então, o que você achou? Foi errado que Julie e Mark fizessem sexo?

ENTREVISTADO: Sim, acho que foi totalmente errado fazer sexo. Veja bem, eu sou muito religioso e acho que incesto é sempre errado. Sei lá, viu.

ENTREVISTADOR: O que há de errado no incesto? O que você acha?

ENTREVISTADO: Uai, tudo. Veja, eu ouvi dizer, nem sei se é verdade, mas se for, se a menina fica grávida, os bebês vão nascer deformados na maioria das vezes, é bem isso.

ENTREVISTADOR: Mas eles usaram preservativos e anticoncepcionais.

ENTREVISTADO: Ok. Sim, você disse isso.

ENTREVISTADOR: Então não tinha jeito da menina ficar grávida.

ENTREVISTADO: Bem, eu acho que o sexo mais seguro é fazer abstinência. Mas... não sei. Só acho que é errado. Por que você está perguntando isso?

ENTREVISTADOR: É errado que tenham feito sexo?

ENTREVISTADO: Sim, eu acho errado.

ENTREVISTADOR: Estou tentando entender o que exatamente você vê de errado nisso.

ENTREVISTADO: Ok, deixe-me ver, pensar sobre isso. Qual era a idade deles?

ENTREVISTADOR: Eles estavam na faculdade, tinham uns vinte anos, mais ou menos.

ENTREVISTADO: Ah... (parecendo desapontado). Não sei. É apenas uma coisa que não se devia fazer. Não é uma coisa, não era uma coisa boa. Aposto que a maioria não faz (risos). Só acho que não se deve fazer. Eu não faria. O motivo é que você não é criado pra isso, percebe? Não, não é aceitável. É isso.

ENTREVISTADOR: Então você não faria nada para o qual não tivesse sido criado pra fazer? Por exemplo, se você não é criado para ver mulheres trabalhando fora de casa, você diria que é errado as mulheres trabalharem fora?

ENTREVISTADO: Uai, bem... Meu Deus. Essa é difícil. Eu realmente quero dizer que não tem como mudar minha opinião, nem sei como dizer o que estou sentindo. Isso é muito louco.²⁹

Nesta transcrição e em muitas outras, era óbvio que as pessoas estavam fazendo julgamentos morais imediatistas e emocionais. O raciocínio aparecia apenas

como um serviçal das emoções, e quando o serviçal falhava em apresentar bons argumentos, o mestre não mudava de opinião. Nós quantificávamos alguns dos comportamentos que pareciam mais indicativos de ser moralmente desconcertantes, e essas análises revelaram grandes diferenças entre o modo das pessoas respondiam a situações inofensivas comparado com o dilema de Heinz.³⁰ Estes resultados confirmavam Hume, não confirmavam Jefferson ou Platão. Pessoas faziam julgamentos morais de forma rápida e emocional. O raciocínio moral era, na maioria das vezes, apenas uma busca posterior de razões para justificar os julgamentos que tinham feito. Mas seriam estes julgamentos uma forma representativa do juízo moral em geral? Tive de escrever algumas histórias bizarras para dar às pessoas algumas oportunidades de intuição moral que pudessem explicar facilmente. Será dessa forma que a maioria dos nossos pensamentos funciona?

“VER-ISSO” VERSUS “PENSAR-PORQUÊ”

Dois anos depois de Scott e eu realizarmos os estudos de perplexidade, li um livro extraordinário raramente citado pelos psicólogos: *Patterns, Thinking, and Cognition*, de Howard Margolis, professor de políticas públicas na Universidade de Chicago. Margolis tentava entender porque as crenças sobre questões políticas eram sempre tão desconectadas dos fatos, e contava com as ciências cognitivas para resolver o enigma. Entretanto, Margolis estava distante das abordagens sobre o pensamento mais aceitas nos anos 80, pois a maioria delas preferia usar o funcionamento do computador como uma metáfora da mente. Margolis achava que o melhor modelo para estudar a alta cognição – o pensamento político, por exemplo, seria a baixa cognição – o sentido da visão, por exemplo, que funciona normalmente a partir de um rápido e inconsciente padrão associativo. Ele inicia seu livro com uma investigação sobre ilusões de percepção, tal como a bem conhecida ilusão de Muller-Lyer (figura 2.2), aquela em que uma linha continua a parecer mais longa que outra, mesmo depois de sabermos que ambas têm o mesmo tamanho. Mais tarde ele apresenta problemas lógicos tais como o teste das 4 cartas de Wason, em que você lida com 4 cartas sobre a mesa sabendo que cada uma das cartas vem de um baralho em que todas as cartas possuem uma letra de um lado e um número do outro.³¹ O teste pede para escolher o menor número de cartas (figura 2.3) que você deve virar para decidir se a seguinte regra seria verdadeira: “se houver uma vogal de um lado, então há um número par do outro lado”.

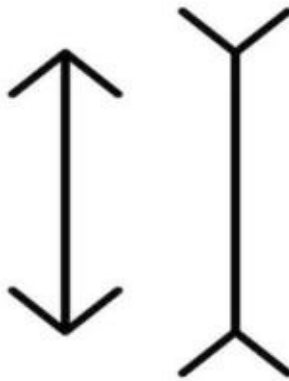


Figura 2.2. The Muller-Lyer illusion.



Figura 2.3. The Wason 4-card task.

Quais cartas precisa virar para verificar que quando há uma vogal numa face sempre haverá um número par do outro lado?

De imediato, todo mundo vê que precisa virar a carta E, mas muitas pessoas acham que precisam virar a carta 4. Elas parecem fazer apenas uma simples associação mental: *Há uma vogal e um número para na questão, então basta virar a vogal e o número par*. Muitas pessoas resistem à explicação da simples lógica por trás do problema: se virar a 4 e ver um B, isso não invalidaria a regra, mas se virar o 7 e ver um U invalidaria, logo, é preciso virar a E e a 7.

Quando as pessoas recebem a explicação antes e são solicitadas a explicar porque ela é correta, elas conseguem. Mas surpreendentemente, elas são apenas capazes de fornecer uma explicação, confiantes no próprio raciocínio, se recebem a resposta correta (E e 7) ou a mais comum e incorreta resposta (E e 4).³² Descobertas como esta fizeram Wason concluir que *juízo e justificação são processos diferentes*. Margolis compartilhava a visão de Wason, resumindo assim a situação:

Dado que os juízos são eles mesmos produzidos pela máquina cognitiva inconsciente do cérebro, às vezes sendo errados e outras vezes sendo corretos, os seres humanos produzem racionalidades que acreditam ser responsáveis por estes seus juízos. Mas tais racionalidades (neste argumento) são apenas justificações *ex post* (baseadas em conhecimento, observação, análise, sendo fundamentalmente

Margolis propôs que haveria dois diferentes tipos de processos cognitivos acontecendo enquanto fazemos julgamentos e resolvemos problemas: “ver-isso” e “pensar-porquê”. “Ver-isso” é o padrão associativo que o cérebro vem fazendo por milhões de anos. Mesmo os mais simples seres vivos são constituídos para responder a determinados padrões de entrada (luz, açúcar...) com certos comportamentos que podem ser reconfigurados em novos padrões também (como quando um treinador ensina um novo truque ao elefante).

Na medida em que o cérebro fica maior e mais complexo, o animal começa a demonstrar maior sofisticação cognitiva – fazendo escolhas (como onde buscar alimento hoje ou quando voar para o sul) e julgamentos (decidir quando um chimpanzé subordinado demonstrou respeito ou não). Mas em todos os casos, a básica psicologia é o padrão associativo. É um tipo de rápido, automático e leve processamento que promove nossa percepção na ilusão de Muller-Lyer. Você não escolhe ver ou não ver a ilusão, você apenas “vê-isso”, uma linha é mais longa que a outra. Margolis também chamou isso de pensamento “intuitivo”.

“Pensar-porquê”, ao contrário, é o “processo pelo qual descrevemos como pensamos quando chegamos a um juízo ou opinião”, ou “como achamos que outra pessoa possa chegar a esse mesmo juízo ou opinião”.³⁴ “Pensar-porquê” ocorre entre criaturas que possuam uma linguagem e também a necessidade de explicar-se para outras criaturas. “Pensar-porquê” não é automático, é consciente, *sentimos* que parece funcionar, e é facilmente interrompido por cargas cognitivas. Kohlberg conseguiu convencer aos psicologistas morais e estudar o “pensar-porquê” e negligenciar o “ver-isso”.³⁵

As ideias de Margolis se encaixavam perfeitamente em tudo que eu havia visto em meus estudos: pensamento intuitivo imediato (“Isso não tá certo!”) seguido de lentas e tortuosas justificações (“Bem, seus métodos de contracepção podem falhar, e seus filhos podem nascer deformados.”). A intuição inicializava o raciocínio, mas a intuição não dependia do sucesso ou da falha do raciocínio. Minhas histórias sobre tabus inofensivos eram ilusões Muller-Lyer: elas pareciam erradas mesmo após a mensuração das consequências e a compreensão de que não causavam danos.

A teoria de Margolis também funcionou muito bem para dilemas mais fáceis. Na história de Heinz, a maioria das pessoas “viam que” Heinz poderia roubar o remédio (sua esposa precisava), pois era fácil justificar. Kohlberg tinha desenvolvido o dilema de modo que haveria boas razões de qualquer lado, sem

causar perplexidade a ninguém.

Os dilemas diante do suco de barata e da venda da alma faziam as pessoas instantaneamente “ver que” preferiam recusar, mas não se sentiam confortáveis para dar mais explicações. Não desejar beber um suco de barata não é uma questão moral, é uma preferência pessoal. Ao dizer “porque não quero” é uma justificação aceitável a partir das preferências subjetivas. Entretanto, juízos morais não são afirmações subjetivas, são admoestações para quem fez algo de errado. Não posso pedir para uma comunidade punir você por não gostar do que esteja fazendo. Preciso indicar algo além das minhas preferências, e essa indicação é nosso raciocínio moral. Fazemos raciocínios morais não para construir *nossos reais motivos de como chegamos a determinado juízo ou opinião*, nós raciocinamos para encontrar os melhores motivos que *façam com que alguém concorde com nossa opinião* (juízo ou julgamento).³⁶

O CONDUTOR E O ELEFANTE

Demorou anos para entender completamente as implicações das ideias de Margolis. Parte do problema era que meu pensamento estava entrincheirado pela hegemônica, mas inútil dicotomia entre razão/conhecimento e emoção/sentimento. Após falhar repetidamente (nas pesquisas) em obter o ato cognitivo independente da emoção, comecei a perceber que a dicotomia não fazia sentido. Cognição tem a ver somente com processamento de informação, que inclui alta cognição (pensar conscientemente) e baixa cognição (percepção visual e memorização).³⁷

Emoção é bem mais difícil de definir. Emoções foram sempre imaginadas como idiotas e viscerais, mas no início dos anos 80, mais e mais cientistas reconheciam que as emoções eram preenchidas de cognição. Emoções ocorrem em etapas, a primeira delas é avaliar os fatos imediatos a partir do benefício ou obstáculo que possam trazer ao que desejamos.³⁸ Essa avaliação é um tipo de processamento de informação: é cognição. Quando o programa de avaliação detecta padrões de entrada específicos, ele inicia um conjunto de mudanças em seu cérebro para preparar você a responder adequadamente. Por exemplo, se você ouvir alguém correndo atrás de você em uma rua escura, seu sistema de sentir medo detecta a ameaça e desperta seu sistema nervoso simpático, desencadeando uma resposta de luta ou de fuga, acelerando a frequência cardíaca, abrindo suas pupilas para poder coletar mais informações do ambiente.

Emoções não são idiotas. Os pacientes de Damásio tomavam decisões terríveis porque estavam privados da influência emocional no processo de

escolha. *Emoções são um tipo de processamento de informação.*³⁹ Diferenciar emoção de cognição é tão ineficaz quanto diferenciar chuva de clima, carro de veículo.

Margolis me ajudou a abandonar a diferenciação entre razão (cognição) e emoção (sentimento). Seu trabalho contribui para que eu entender que todo juízo moral é um processo cognitivo, tal qual todos os demais juízos. A distinção crucial é a que existe entre os dois tipos de cognição, a intuitiva e a racional. Sentimentos morais é apenas um tipo de intuição moral, mas a maioria das intuições morais são mais sutis, elas não chegam ao nível das emoções.⁴⁰

Na próxima vez que dirigir um carro ou ler um jornal, note os muitos instantes de censura que atravessam sua consciência. Cada instante é uma emoção? Ou pergunte a si mesmo se vale mais a pena salvar cinco pessoas estranhas ou uma (assumindo-as como todas iguais)? Você precisa de alguma emoção para decidir pelas cinco? Você precisa pensar (raciocinar) a respeito? Não, você apenas sabe, instantaneamente que cinco valem mais que uma. *Intuição* é a melhor palavra para descrever as dúzias ou centenas de rápidos julgamentos morais que fazemos ou decisões que tomamos durante todos os dias. Somente umas poucas dessas intuições surgem envolvidas em emoções.

No livro *The Happiness Hypothesis (Uma vida que vale a pena)* eu batizei esses dois tipos de cognição como o *condutor* (representando os processos controlados, incluindo o “pensar-porquê”) e o *elefante* (representando os processos automáticos, incluindo as emoções, a intuição e todas as formas de “ver-isso”).⁴¹

Escolhi um elefante em vez de um cavalo por serem muito maiores – e espertos – do que cavalos. Processos automáticos gerenciam a mente humana, da mesma forma que gerenciam as mentes animais nos últimos 500 milhões de anos, logo, são eficientes no que fazem, assim como um software que tenha sido melhorado através de milhares de atualizações. Quando os seres humanos desenvolveram suas capacidades de raciocínio e linguagem em algum ponto dos últimos milhões de anos, o cérebro não reconstruiu a si mesmo para dar conta das rédeas de um novo e inexperiente condutor. Na verdade, o condutor (o raciocínio linguístico) evoluiu porque era de alguma utilidade ao elefante.

O condutor pode fazer várias coisas bem úteis. Pode ver mais além no futuro (pois pode examinar situações alternativas mentalmente) e assim pode auxiliar o elefante a tomar melhores decisões no presente. Pode aprender novas habilidades e dominar tecnologias, as quais podem ser utilizadas para ajudar o elefante alcançar seus objetivos e evitar danos colaterais. E, o mais importante, o condutor funciona como um interlocutor para o elefante, mesmo quando ele não saiba o que o elefante esteja pensando realmente. O condutor é talentoso em

produzir explicações *post hoc* para qualquer coisa que o elefante tenha feito, e também é muito bom para encontrar motivos que justifiquem qualquer coisa que o elefante queira fazer em seguida. Desde que os primeiros humanos desenvolveram a linguagem e começaram a focar entre si, tornou-se extremamente valioso para os elefantes levar nas próprias costas uma empresa de relações públicas em tempo integral.⁴²

Eu ainda não tinha a metáfora do condutor e o elefante nos anos noventa, mas desde que parei de pensar sobre a emoção versus a cognição e comecei a pensar em intuição versus raciocínio, tudo se ajustou. Peguei meu velho modelo jeffersoniano de processo dualista (figura 2.1) e fiz duas grandes mudanças. Primeiro, suavizei a seta entre a razão e o juízo moral, transformando-a em uma linha pontilhada (ligação 5 da figura 2.4). Os pontos indicam que o juízo racional independente é possível em teoria, mas muito raro na prática. Esta simples mudança converteu o modelo anterior em um modelo humeano em que a intuição (mais que a emoção) é a principal causa do juízo moral (ligação 1), e o raciocínio tipicamente segue tal juízo para construir posteriormente sua justificativa. A razão seria a serviçal das intuições. O condutor estava ali em primeiro lugar para servir o elefante.

Também queria capturar a natureza social do juízo moral. A conversão moral serve a vários propósitos estratégicos como administrar reputações, construir alianças e recrutar apoiadores para ficarem ao nosso lado nas disputas recorrentes e diárias entre todos nós. Queria ir além dos primeiros juízos que as pessoas fazem quando ouvem uma fofoca suculenta ou testemunha algo surpreendente. Queria capturar o toma-lá-dá-cá, o passo a passo das discussões e argumentações que levam as pessoas a mudar de ideia.

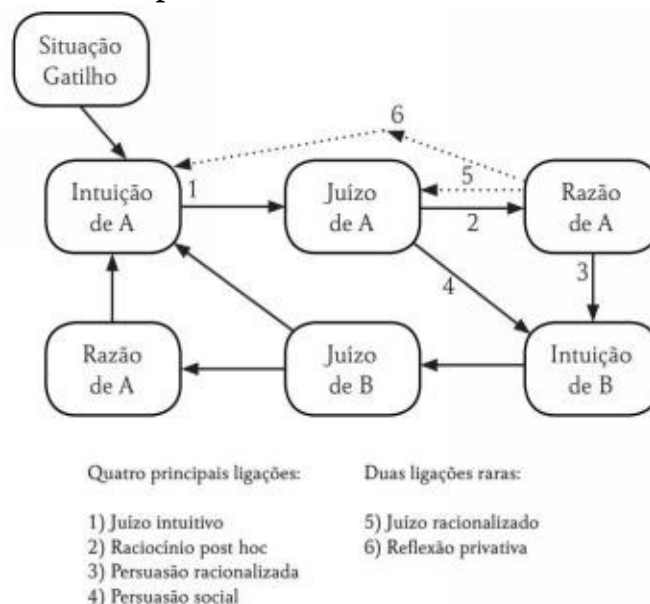


Figura 2.4. *Modelo Intuicionista Social*. Intuições surgem primeiro e o raciocínio é normalmente produzido após o juízo ser realizado, com a finalidade de influenciar outra pessoa. Mas enquanto a discussão continua, as razões oferecidas por outras pessoas às vezes alteram nossas intuições e juízos (Haidt, 2001, p. 815. Publicado pela Associação Americana de Psicologia. Adaptado com autorização.

Fazemos nossos primeiros julgamentos rapidamente, e somos tenazes em buscar evidências que confirmem nossas opiniões iniciais.⁴³ Entretanto, amigos podem fazer o que não fazemos por nós mesmos: eles podem nos desafiar, dando-nos razões e argumentos (ligação 3) que às vezes despertam novas intuições, tornando possível que mudemos de opinião. Ocasionalmente, fazemos isso quando ruminamos um problema por nós mesmos e, de repente, vemos a situação sob uma nova luz ou de outra perspectiva (para usar duas metáforas visuais).

A ligação 6 no modelo representa este processo de reflexão privada. A linha é pontilhada porque este processo não acontece com frequência.⁴⁴ Pois para a maioria de nós, não é todo dia e nem todo mês que mudamos de ideia sobre questões morais sem que sejamos provocados por alguém.

Bem mais comum que mudar de ideias privadamente e mudar de ideia sob influência social. As outras pessoas nos influenciam constantemente apenas por revelarem que gostam ou não gostam de alguém. Essa forma de influência é a ligação 4 de persuasão social. Muitos de nós acreditamos que seguimos uma bússola moral, mas a história da psicologia social é rica em demonstrar que outras pessoas exercem uma força poderosa, capaz de fazer da crueldade algo aceitável⁴⁵ e do altruísmo uma vergonha⁴⁶, sem nos dar razões ou argumentos.

Por causa dessas duas formas de mudança eu batizei minha teoria de "modelo intuicionista do juízo moral", e a publiquei em 2001 num artigo intitulado "O cão emocional e sua cauda racional".⁴⁷

Em retrospectiva, eu já desejaria ter intitulado como "o cão intuitivo" porque os psicologistas que ainda se entrincheiram atrás da dicotomia emoção-versus-razão sempre entendem a partir do título que estou dizendo que a moralidade seria determinada pela emoção. Então, ele provam que a cognição importa, e acham que encontraram evidências contra o intuicionismo.⁴⁸

Mas as intuições (incluindo as respostas emocionais) são uma espécie de cognição. Elas são uma espécie de raciocínio.

COMO VENCER UM DEBATE

O modelo intuicionista social oferece uma explicação sobre por que

argumentos morais e políticos são frustrantes: *porque as razões morais são rabos balançando na traseira de cães intuitivos*. A causa de um cão balança para se comunicar. Você não pode fazer um cachorro feliz balançando sua cauda forçosamente. E você não pode mudar a opinião das pessoas apenas refutando seus argumentos. Hume diagnosticou esse problema há anos:

O raciocínio não é uma fonte da qual um debatedor retira suas crenças básicas, é esperar em vão, sob qualquer lógica, que o que não desperte sentimentos, possa convencê-lo a aceitar princípios mais sólidos.⁴⁹

Se você quer mudar a opinião das pessoas, você tem de falar com seus elefantes. Tem de usar as ligações 3 e 4 do modelo intuicionista para provocar novas intuições, não novos raciocínios.

Dale Carnegie foi um dos maiores hipnotizadores de elefantes de todos os tempos. Em seu clássico livro *Como fazer amigos e influenciar pessoas*, Carnegie repetidamente incentivava os leitores a evitar confrontos. Em vez disso, ele aconselhava a começar de "modo amigável", a "sorrir", "ser um bom ouvinte" e nunca dizer "você está errado". O objetivo do sedutor era de promover respeito, calor humano e abertura ao diálogo antes de apresentar sua posição. Carnegie estava incentivando as pessoas a usar a ligação 4 de persuasão social, a fim de preparar o terreno antes de tentar usar a ligação 3 de persuasão racionalizada.

A partir da minha descrição sobre Carnegie, você pode pensar que tais técnicas são superficiais e manipulativas, apropriadas para vendedores. Mas Carnegie era realmente um brilhante psicologista moral que entendeu uma das mais profundas verdades a respeito dos conflitos. Ele costumava citar Henry Ford para expressar isso: "Se há algum segredo para o sucesso, ele está na habilidade de entender o ponto de vista de outra pessoa, e ver as coisas pelo ângulo dela como se fosse o seu próprio".⁵⁰

É uma questão óbvia, entretanto poucos de nós faz uso disso em debates morais e políticos porque nossas mentes moralistas entram rapidamente em modo de combate. O condutor e o elefante trabalham juntos e afinados para fugir dos ataques e atirar nossas próprias granadas retóricas. O desempenho pode impressionar nossos amigos e mostrar aos aliados que somos membros comprometidos da equipe, mas não importa quão boa seja nossa lógica, nada irá mudar as ideias de nossos oponentes se eles também estiverem em modo de combate. Se você realmente quer mudar a opinião de alguém sobre um tema moral ou político, precisa ver tais temas sob o ponto de vista deles como se fosse o seu. E se você verdadeiramente vir da maneira deles – de forma profunda e intuitiva – vai descobrir sua própria mente se abrindo para a resposta. Empatia é o antídoto para o moralismo fundamentalista, mesmo sendo muito difícil simpatizar-se diante de um conflito moral.

RESUMO

Pessoas raciocinam e pessoas têm intuições morais (incluindo sentimentos morais), mas qual é o relacionamento entre esses processos? Platão acreditava que a razão poderia e deveria ser a mestre; Jefferson acreditava que dois processos eram parceiros (cabeça e coração) governando um reino dividido; Hume acreditava que o raciocínio era (e era feito para isso) um serviçal das paixões. Neste capítulo tentei mostrar que Hume estava certo:

- A mente é dividida em partes, uma é o condutor (processos controlados) e a outra é o elefante (processos automáticos). O condutor evoluiu para servir o elefante.
- É possível ver o condutor servindo o elefante quando as pessoas ficam moralmente perplexas. Elas têm profundos sentimentos sobre o certo e o errado, e se esforçam para desenvolver justificações *post hoc* (posteriores) para justificar tais sentimentos. Mesmo quando o condutor (razão) aparece com as mãos vazias, a mestre (intuição) não altera seu julgamento.
- O modelo intuicionista social parte do modelo de Hume e o torna mais social. O raciocínio moral faz parte da nossa luta diária para conquistar amigos e influenciar pessoas. Por isso digo que a intuição vem antes, raciocínio estratégico vem depois. Você não entende o raciocínio moral se considerar que ele seja uma coisa que pessoas façam por elas mesmas a fim de encontrar a verdade.
- Portanto, se deseja mudar a opinião de alguém a respeito de religião ou política, *fale com o elefante antes*. Se pedir para que pessoas acreditem em alguma coisa que viole suas intuições, elas vão se esforçar para encontrar uma saída, uma razão para duvidar do seu argumento ou opinião. Geralmente elas serão bem sucedidas.

Tentei usar o intuicionismo enquanto escrevia este livro. Meu objetivo era mudar o modo que vários grupos de leitores – liberais e conservadores, seculares e religiosos – pensam sobre moralidade, política, religião e sobre uns aos outros. Sabia que tinha de ir devagar e me dirigir mais aos elefantes que aos condutores. Não poderia simplesmente despejar a teoria no capítulo 1 e depois pedir aos leitores que esperassem para me julgar somente que eu apresentasse todas as evidências de apoio. Em vez disso, preferi reunir a história da psicologia moral com a minha história pessoal para criar uma sensação de movimento do racionalismo para o intuicionismo. Utilizei anedotas (casos das pesquisas) históricas, citações dos clássicos e elogiei alguns visionários. Inventei metáforas (como esta do condutor e o elefante) recorrentes em todo o livro. Fiz tudo isso para sintonizar suas "intuições" em relação à psicologia moral. Se falhei e você tiver uma visceral repulsa ao intuicionismo ou a mim, então não importa quantas evidências eu possa mostrar para convencer você do contrário. Mas se agora tem uma sensação intuitiva de que tudo isso *possa ser verdade*, então vamos em frente. Nos próximos dois capítulos vou me dirigir mais aos condutores que aos

elefantes.

1 Esta é a verdade fundacional no livro "The Happiness Hypothesis", descrito no capítulo 1.

2 Medeia, in *Metamorphosis* (Ovid 2004), Book VII.

3 Platão, 1997. Citação de Timeu, 69d. Note que Timeu parece estar falando por Platão. Ele não é utilizado como um interlocutor qualquer apenas para ser refutado por Sócrates.

4 Solomon, 1993.

5 Hume usava a palavra *escravo*, mas vou utilizar a palavra *serviçal* por ser mais precisa e menos ofensiva. Hume convivia com ideias de outros sentimentalistas ingleses e escoceses, como Francis Hutcheson e o Earl de Shaftesbury. Entre outros sentimentalistas conhecidos, ou antirracionaisistas, incluem-se Rousseau, Nietzsche e Freud.

6 Ellis, 1996.

7 Jefferson, 1975 /1786 p. 406.

8 Ibid., pp. 408-9

9 O modelo platônico em Timeu, assim como em Fedro, é aquele que considera a alma dividida em três partes: a razão (na cabeça), o espírito (no peito, incluindo o desejo por honra) e apetite (no estômago, incluindo o amor ao dinheiro e à comida). Mas neste capítulo eu o simplifiquei num modelo de processo dual, colocando a razão (acima do pescoço) contra as outras duas partes desejantes (abaixo do pescoço).

10 Esta famosa frase foi cunhada por Herbert Spencer, mas Darwin também a usou.

11 Darwin, 1998 / 1871, parte um, cap. 5. Mais sobre isso no capítulo. 9.

12 Essa ideia foi desenvolvida por Herbert Spencer no final do século dezenove, mas retorna com Thomas Malthus no século dezoito. Darwin acreditava que as tribos competiam entre si (ver cap. 9), mas ele não seria um darwinista social de acordo com Desmond and Moore, 2009.

13 Hitler também era vegetariano, mas ninguém pode dizer que ser vegetariano significa também ser nazista.

14 Pinker, 2002, p. 106.

15 Rawls ainda é um dos mais citados filósofos políticos da atualidade. Ele ficou famoso pelo seu experimento mental (1971) que pedia às pessoas imaginarem uma sociedade que tivessem de organizar através de um "véu da ignorância", de maneira que não soubessem que posição iriam ocupar nela depois de pronta. Os racionalistas amam Rawls.

16 Exatamente as palavras de Wilson se repetem, pois são proféticas: "Filósofos éticos intuem cânones deontológicos de moralidade ao consultar os centros emotivos de seus sistemas hipotalâmicos-límbicos. Isso também serve ao desenvolvimentistas (como Kohlberg), mesmo com toda sua severidade objetiva. Somente uma interpretação da atividade dos centros emotivos como adaptação biológica pode explicar os sentidos dos cânones." E.O. Wilson, 1975, p. 563.

17 E.O. Wilson, 1998.

18 Biologistas líderes como Stephen Jay Gould e Richard Lewontin escreveram ataques com a sociobiologia que explicitamente vinculam a ciência a uma agenda política de justiça social. Veja, por exemplo, Allen et al. 1975.

19 Veja Pinker, 2002, cap. 6.

20 A exceção a esta afirmação foi um trabalho sobre Empatia de Martin Hoffman, e.g., Hoffman, 1982.

21 De Waal, 1996. Li esta obra depois da faculdade, mas comecei a ficar interessado no trabalho de Waal durante a graduação.

22 Damásio, 1994.

23 Os três trabalhos que mais influenciaram a abordagem emocional da moralidade foram *Passions Within Reason* do economista Robert Frank, *Wise Choices, Apt Feelings* do filósofo Allan Gibbard, e *Varieties of Moral Personality* do filósofo Owen Flanagan. O trabalho do psicologista social John Bargh também foi crucial para a retomada dos processos automáticos (intuição), e os instantes de afeto que vão caracterizar fundamentalmente o cap. 3. Ver Bargh e Chartrand, 1999.

24 O renascimento em 1992 é marcado pelo aparecimento do influente livro com o título provocativo de *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. O livro foi editado por Jerome Barkow, Leda Cosmides e Jonh Tooby. Outros expoentes no campo são David Buss, Doug Kenrick e Steven Pinker. Moralidade (mais precisamente a cooperação e a trapaça) tem sido uma importante área de

pesquisa da psicologia evolucionista desde o começo.

25 Chamei esse modelo de "Jeffersoniano" porque permite que a "cabeça" e o "coração" alcancem juízos morais conflitantes e independentes, e limita-se às questões que podem ser determinadas pelo cálculo. O próprio Jefferson era uma sentimentalista a respeito da moralidade.

26 Conduzi esses estudos ao lado de Stephen Stose e Fredrik Bjorklund. Não coloquei os dados em um manuscrito porque na época imaginei que tais dados nulos seriam impubescíveis.

27 A ideia para este trabalho veio de Dan Wegner que a tirou de um episódio do *The Simpsons* em que Bart vende sua alma para o amigo Millhouse.

28 Jamais permitimos que alguém bebesse o suco de fato, Scott sempre impedia antes que o copo chegasse aos lábios do entrevistado.

29 A transcrição é textual e não editada, exceto algumas características do entrevistado foram removidas. Esta é a primeira metade da transcrição deste entrevistado para esta história. Usamos uma câmera oculta e registramos todas as entrevistas, e em seguida obtivemos permissão de todos, com exceção de um, para que pudessemos analisar os vídeos.

30 Por exemplo, nas entrevistas do tipo "tabus inofensivos", as pessoas tendiam a dizer duas vezes mais o "não sei" comparado com as entrevistas tipo "Heinz". Elas eram então duas vezes mais propensas a se declararem contrárias sem justificações ("Isso é errado!" ou "Você não pode fazer isso!"); elas tendiam dez vezes mais a dizer que não podiam explicar por elas mesmas (como na última rodada da transcrição acima); e também eram 70% mais propensas a justificar a si mesmas como em um beco sem saída – o entrevistado começa a argumentar mas percebe que não chega a lugar algum. É o que aconteceu com a pessoa na transcrição acima quando começou a dizer que irmão e irmã eram muito jovens para fazer sexo com qualquer um. Alguns desses becos sem saída eram acompanhados de expressões de dúvida, levantando as sobrancelhas e mostrando contrariedade enquanto eram ditos, do jeito que fazemos quando ouvimos alguém dizer algo sem sentido. Nunca publiquei esse estudo, mas você pode ler mais sobre ele na minha página na internet, www.jonathanhaidt.com, sob *Publications*, então *Working Papers*, em *Haidt and Murphy*.

31 Wason, 1969.

32 Johnson-Laird and Wason, 1977, p. 155.

33 Margolis, 1977, p. 21. Ver argumento similar em Gazzaniga, 1985.

34 Margolis, 1987, p. 76. Algumas formas de raciocínio podem ser feitas por espécies sem linguagem, mas não podem "pensar-porquê" na medida em que tal raciocínio é realizado especificamente preparado para convencer outros indivíduos.

35 Em um de seus principais trabalhos, Kohlberg afirmou que a base de sua abordagem era a aceitação de que "o raciocínio moral seria o processo usual da linguagem moral" (Kohlberg, Levine and Hewer, 1983, p. 69). Ele não estava interessado em inferências não verbais ou inconscientes (i.e., em intuições).

36 Vários filósofos desenvolveram esta ideia de que o raciocínio moral deveria ser entendido como um instrumento para desempenhar funções de justificação e trato sociais. Ver Gibbard, 1990 e Stevenson, 1960, em psicologia, ver Mercier e Sperber, 2011.

37 Ver Neisser, 1967. Greene (2008) toma o cuidado de definir cognição de forma reducionista para contrastá-la com a emoção, mas ele é uma rara exceção.

38 Ekman, 1992. Ellsworth and Smith, Scherer, 1984.

39 Lazarus, 1991.

40 Emoções não são completamente subcategorias das intuições: emoções são geralmente incluem todas as alterações corporais que preparam alguém para um comportamento adaptativo, incluindo alterações hormonais no resto do organismo. Mas os elementos cognitivos das intuições – tais como avaliações dos eventos e mudanças de atenção e vigilância – seriam subtipos de intuições. Acontecem automaticamente e com consciência desperta dos resultados, mas não dos processos.

41 Daniel Kahneman já chamava este dois tipo de cognição como "sistema 1" (elefante) e "sistema 2" (condutor). Ver Kahneman, 2011 para uma leitura interessante sobre o pensamento e modos de decisão a partir de uma perspectiva dual-sistêmica.

42 O neurocientista Michael Gazzaniga chamou isto de "módulo intérprete".

43 Isso é chamado de viés de confirmação. Ver revisão da literatura no cap. 4.

44 Uma das mais críticas mais usuais sobre o intuicionismo social feitas por filósofos é que as ligações 5 e

6, que eu pontilhei, podem ser mais frequentes na vida diária do que afirmei. Como veremos, por exemplo, em Greene em breve. Os críticos não apresentaram evidências mas, por justiça, eu não tenho evidências da frequência em que as pessoas justificam suas escolhas para conclusões contraintuitivas (ligação 5) ou mudam de opinião sobre questões morais, mas suspeito que na maioria dos casos a causa da mudança é uma nova experiência intuitiva (ligação 1), tal como ver o ultrassom de um feto, ou um novo argumento intuitivo apresentado por outra pessoa (ligação 3). Também acho que os filósofos são mais hábeis para sobrescrever suas intuições iniciais que outras pessoas, de acordo com as descobertas de Kuhn. (1991).

45 Zimbardo, 2007.

46 Latane and Darley, 1970.

47 Haidt, 2001.

48 Ver especialmente Hauser, 2006; Huebner, Dwyer, and Hauser, 2009; Saltzstein and Kasachkoff, 2004

49 Hume, 1960/1777, Parte 1, parágrafo de abertura.

50 Carnegie, 1081/1936, p.37.

TRÊS

Os elefantes no comando

No dia 3 de fevereiro de 2007, logo após o almoço, descobri que era um mentiroso crônico. Estava em casa, escrevendo um artigo de psicologia moral quando minha esposa, Jayne, veio até minha mesa. De passagem, ela me pediu para não deixar os pratos sujos sobre o balcão onde ela ia preparar a comida do nosso bebê. Seu pedido foi educado, mas o tom parecia uma reprimenda: "Já pedi pra você um milhão de vezes."

Minha boca respondeu antes que ela terminasse. As palavras saíram. Palavras automáticas para dizer algo sobre o bebê que tinha acordado ao mesmo tempo em que nosso velho cachorro latia para sair e, desculpe, mas deixei os pratos do café da manhã onde dava. Na minha família, cuidar de uma criança faminta e de um cachorro apurado ao mesmo tempo era uma desculpa aceitável, fui absolvido.

Jayne saiu da sala e continuei a trabalhar. Estava escrevendo sobre os três principais princípios da psicologia moral.¹ O primeiro princípio era *intuições vêm antes, raciocínio estratégico depois*. As seis palavras que resumiam o modelo intuicionista social.² Para ilustrar o princípio, descrevi um estudo que fiz com Thalia Wheatley, atualmente professora na Faculdade Dartmouth.³ Na época, quanto Thalia era estudante de graduação na UVA, ela aprendeu como hipnotizar pessoas, e apareceu com um jeito esperto de testar o modelo intuicionista social. Thalia hipnotizou pessoas para sentirem o instante de angústia quando ouvissem uma palavra determinada (*pegar* para metade dos hipnotizados, e *sempre* para a outra metade).⁴ Enquanto estavam em transe ela os instruía que não se lembrariam de nada depois, e então ela os tirava do transe.

Uma vez que eles estivessem totalmente acordados, pedíamos para que respondessem um questionário no qual tinham de julgar seis pequenas histórias sobre violações morais. Para cada história, metade dos entrevistados leram a versão que continha as palavras de gatilho. Por exemplo, uma história era sobre um político que dizia lutar contra a corrupção, embora "*pegasse* propina das fábricas de cigarros". Os outros entrevistados liam uma versão idêntica exceto algumas palavras (o político *sempre* recebia propinas das fábricas de cigarros). Na média, os entrevistados julgavam cada uma das seis histórias mais desagradáveis e imorais quando as palavras de gatilho estavam presentes. Isso evidenciava o modelo intuicionista social. Ao dar às pessoas um pequeno instante

artificial de negatividade enquanto liam as histórias, sem lhes dar qualquer outra informação, fizemos com que seus juízos morais fossem mais severos.

A maior surpresa, entretanto, veio com uma sétima história que introduzimos quase que informalmente, uma história que não continha nenhum dilema moral. Era sobre um estudante, presidente do diretório acadêmico, chamado Dan que era responsável em marcar reuniões entre os estudantes e a diretoria. Metade dos entrevistados leram que Dan "tentava *pegar* temas que interessassem para professores e alunos a fim de estimular o debate". A outra metade leu a mesma história com a diferença de que Dan "*sempre* trazia temas" que interessavam aos professores e alunos. Adicionamos essa história para demonstrar que havia um limite para o poder da intuição. Prevíamos que os entrevistados sentiriam um instante de angústia ao ler as histórias e teriam de controlar seus sentimentos, pois condenar Dan seria bizarro.

A maioria dos entrevistados realmente disseram que as ações de Dan eram aceitáveis. Mas um terço dos entrevistados que haviam lido suas palavras gatilho tinha se sentido ofendidas e condenaram Dan. Diziam que o que ele fazia era errado, e para vários entrevistados, algo muito errado. Felizmente, pedimos para todos escreverem uma frase ou duas explicando suas opiniões, e nos deparamos com pérolas como "Dan é um esnobe a fim de fazer sucesso" e "Não sei, parece que ele está com segundas intenções". Esses entrevistados encontraram razões absurdas para justificar as opiniões que tiveram a partir de seus sentimentos – sentimentos que Thalia havia implantado neles durante a hipnose.

Então, estava eu na minha mesa, escrevendo sobre pessoas automaticamente fabricando justificativas a partir de seus sentimentos, quando de repente percebi que havia acabado de fazer a mesma coisa com a minha esposa. Não gostei de ser criticado, e senti um instante de angústia ao mesmo tempo em Jayne usava a terceira palavra ("*Tem como você...*"). Mesmo antes de saber porque ela me criticava, sabia que não concordava com ela (pois intuições vêm antes). No momento em que soube o motivo da crítica ("*...não deixar os pratos sujos...*"), meu advogado interior começou a trabalhar atrás de uma desculpa (raciocínio estratégico vem depois). Era verdade que eu tinha tomado café da manhã, e dado a Max sua primeira mamadeira, e deixado Andy sair para passear, mas todos esses eventos tinham acontecido separadamente. Só quando minha esposa me criticou é que os imaginei todos juntos para compor a imagem de um pai ocupado demais, e criei a justificativa ao mesmo tempo em que ela terminava de dizer sua crítica ("*...na pia onde eu faço a comida do bebê?*"). Daí que menti tão rápido e de forma convincente que eu e minha esposa acreditamos que seria isso mesmo.

Sempre incentivo minha esposa a mudar um pouco as fofocas para torná-las mais interessantes quando as contávamos para amigos, mas levei vinte anos de

estudos sobre psicologia moral que eu também mudava minhas histórias. Finalmente entendi – não apenas conscientemente, mas intuitivamente e com o coração aberto – as lições dos sábios de muitas eras e culturas aconselhando-nos a tomar cuidado com nossa autoindulgência. Já que já havia citado Jesus (*Por que vês tu, pois, o argueiro no olho do teu irmão, e não vês a trave no teu olho?*), veja uma citação similar de Buda:

É fácil ver as falhas dos outros, mas é difícil ver as próprias faltas. Aquele que aponta as falhas alheias como palhas ao vento esconde as próprias, como um jogador astuto esconde suas cartas.⁵

Jesus e Buda estavam certos, neste capítulo e no próximo vou mostrar com nossa autoindulgência funciona. Começa com rápidas e inspiradas convicções (ligação 1 no modelo intuicionista social), e continua com raciocínio *post hoc*, a fim de cumprir propósitos estrategicamente sociais (ligações 2 e 3). Em seguida, mostrarei as seis maiores descobertas em pesquisas que serve conjuntamente para ilustrar a primeira metade do princípio: *intuições vêm antes* (no próximo capítulo vou dar as evidências da segunda metade: *raciocínio estratégico depois*). Os elefantes comandam, embora algumas vezes estejam abertos à persuasão dos condutores.

1. CÉREBROS AVALIAM INSTANTANEAMENTE E CONSTANTEMENTE

Cérebros avaliam tudo em termos de ameaça ou benefício para si mesmos, e daí se comportam de acordo para ter mais benefício ou ter menos ameaças.⁶ Cérebros de animais realiza tais avaliações milhares de vezes ao dia sem qualquer necessidade de raciocínio consciente, tudo para otimizar a resposta mental para uma questão fundamental da vida animal: aproximar-se ou evitar?

Em 1890, Wilhelm Wundt, fundador da psicologia experimental, formulou a doutrina da "primazia afetiva".⁷ *Afetos* são referentes aos instantes positivos ou negativos de sentimentos que nos preparam para nos aproximarmos ou evitarmos algo. Cada emoção (seja de felicidade ou de angústia) inclui uma reação afetiva, mas a maioria de nossas reações afetivas são muito superficiais para serem chamadas de emoções (por exemplo, a sutil sensação quando se lê palavras como *felicidade* e *sofrimento*).

Wundt dizia que as reações afetivas são tão firmemente integradas com a percepção que vemo-nos curtindo ou descurtindo alguma coisa no exato instante que a notamos, às vezes até antes de reconhecermos o que seja.⁸ Esses instantes ocorrem tão rapidamente que até precedem os demais pensamentos sobre o que estamos olhando. É possível sentir a primazia afetiva quando vamos ao encontro

de alguém que não vemos há anos. Reconhecemos se gostamos ou não da pessoa em um segundo ou dois, mas pode demorar bem mais tempo lembrar quem seja a pessoa ou como havíamos nos conhecido antes.

Em 1980, o psicologista social Robert Zajonc (a leitura de seu nome rima com "science") reviveu a antiga e esquecida noção de Wundt sobre a primazia afetiva. Zajonc estava cansado com o senso comum entre psicologistas da época de que as pessoas seriam razoáveis processadores de informações racionais que primeiramente percebiam e classificavam as coisas para depois reagir a elas. Ele realizou uma série de engenhos experimentos que pedia às pessoas a classificar coisas arbitrárias como ideogramas japoneses, palavras inventadas e formas geométricas. Era estranho pedir às pessoas para dizer o quanto gostavam de palavras estrangeiras e rabiscos sem sentido, mas as pessoas podiam fazê-lo porque *quase tudo* que olhamos aciona um instante de afeto. E mais, Zajonc foi capaz de fazer as pessoas gostarem mais de uma imagem mais que outras apenas por mostrá-la várias vezes.⁹ O cérebro entender que coisas familiares são boas. Zajonc chamou isso de "mero efeito de exposição", o que é o princípio básico da publicidade.

Em um artigo importante, Zajonc incentivou os psicologistas para que usassem o modelo dualista-processual em que os afetos ou *sentimentos* vêm antes.¹⁰ Eles têm importância porque acontecem primeiro (são parte da percepção e portanto imediatos) e porque são mais poderosos (vinculados à motivação e influenciam fortemente o comportamento). O segundo processo – raciocinar – é uma nova habilidade resultado da evolução, de origem linguística e não relacionada à motivação. Em outras palavras, o raciocínio é o condutor, o afeto é o elefante. O sistema de raciocínio não é equipado para comandar – pois não tem poder para fazer as coisas acontecerem – mas pode ser um útil conselheiro.

Zajonc dizia que, em teoria, a razão poderia funcionar independentemente dos sentimentos, mas na prática as reações afetivas são tão rápidas e impulsivas que funcionam como viseiras em cavalos: elas "reduzem" o universo de alternativas viáveis para o pensamento racional posterior.¹¹ O condutor é um servidor atento, sempre tentando antecipar o movimento seguinte do elefante. Se o elefante se inclina levemente para a esquerda e prepara para dar o passo, o condutor olha para a esquerda e começa a ajudar o elefante na sua eminente jornada para a esquerda. O condutor perde todo o interesse pela alternativa da direita.

2. OPINIÕES SOCIAIS E POLÍTICAS SÃO ESPECIFICAMENTE INTUITIVAS

Consideremos quatro pares de palavras. Sua tarefa é olhar por um segundo cada uma delas e classificá-las como boas ou más.

flor - felicidade

ódio - raio de sol

amor - câncer

barata - solidão

É absurdamente fácil, mas imagine se pedisse para que fizesse isso em um computador, onde eu pudesse piscar a primeira palavra a cada 250 milissegundos (um quarto de segundo, suficiente para ser lida) e imediatamente em seguida piscasse a segunda palavra. Nesse caso perceberíamos que você levaria mais tempo para chegar a um juízo de valor para *raio de sol* e *câncer* que para *felicidade* e *solidão*.

Esse efeito é conhecido como "impulsioneamento afetivo" porque a primeira palavra inicia um instante de afeto (sentimento) que impulsiona a mente em uma direção ou outra.¹² É como conseguir inclinar o elefante levemente para a direita ou para a esquerda, antecipando o passo para a direita ou para a esquerda. O instante acontece em 200 milissegundos, e dura cerca de mais um segundo se não houver outra puxada para recuar.¹³ Ao ver a segunda palavra em um tempo muito curto, e se a segunda palavra tiver o mesmo valor, então você poderia responder bem rápido porque sua mente já estaria pronta para saltar na mesma direção. Mas se a primeira palavra impulsionasse sua mente para uma avaliação negativa (ódio) e então lhe fosse mostrada uma palavra positiva (raio de sol), você levaria 250 milissegundos a mais para responder porque teria de se desfazer do impulso inicialmente negativo.

Até agora isso é apenas uma confirmação da teoria de Zajonc sobre a velocidade e ubiquidade do afeto, mas há um preço a ser pago quando psicologistas sociais começam a usar *grupos sociais* como impulsionadores. A velocidade de sua resposta seria afetada se eu usasse fotos de pessoas brancas e pessoas negras como impulsionadores? Na medida em que você não for preconceituoso, isso não afetaria suas reações. Mas se você faz tiver preconceitos implícitos (automáticos e inconscientes), então esses preconceitos incluiriam instantes afetivos, e esses instantes vão alterar seus tempos de reação.

A mais utilizada forma de mensuração dessas atitudes implícitas é o IAT (Implicit Association Test), desenvolvido por Tony Greenwald, Mahzarin Banaji e meu colega da UVA, Brian Nosek.¹⁴ Você pode ter acesso ao teste IAT em projectimplicit.org. Mas que sirva de aviso: ele pode ser perturbador. Você pode realmente sentir que fica mais lento quando lhe pedem para associar boas coisas

com faces de uma raça ou outra. Você pode ver como suas atitudes implícitas contrariam seus valores explícitos. A maioria das pessoas revela associações implícitas negativas com muitos grupos sociais como negros, imigrantes, obesos e idosos.

E se o elefante tende a se inclinar para longe de grupos, por exemplo, de idosos (e alguns condenariam isso moralmente), então certamente deveríamos esperar algumas inclinações (preconceitos) quando pessoas pensam sobre seus inimigos políticos. Ao examinar tais efeitos, meu colega da UVA Jamie Morris mediu as ondas cerebrais de liberais e conservadores enquanto liam palavras de sentido político.¹⁵ Ele substitui as palavras *flores* e *ódio* do exemplo acima por palavras como *Clinton*, *Bush*, *bandeira*, *impostos*, *bem estar social* e *pró-vida*. Quando militantes liam essas palavras, seguida imediatamente por palavras que todos concordam como boas (*raio de sol*) ou más (*câncer*), seus cérebros demonstravam conflitos. *Pró-vida* e *raio de sol* eram efetivamente compatíveis para liberais, assim como *Clinton* e *raio de sol* para conservadores. As palavras *pró* e *vida* eram ambas positivas para eles, mas parte do que significa ser militante é que você adquiriu o conjunto adequado de reações intuitivas a centenas de palavras e frases. Seu elefante sabe a direção que deve tomar em resposta a termos como *pró-vida*, e como seu elefante vai e volta o dia inteiro, você acaba gostando e confiando nas pessoas ao redor que vão e voltam em sincronia com você.

A natureza intuitiva das opiniões (juízos morais) políticas é ainda mais impressionante no trabalho de Alex Todorov, em Princeton. Todorov estuda como formamos impressões das pessoas. Quando começou seu trabalho, já existiam muitas pesquisas mostrando que julgamos pessoas atraentes mais espertas e virtuosas, e que damos o benefício da dúvida para qualquer carinha bonita.¹⁶ Jurados têm mais tendência a absolver suspeitos atraentes, e quando pessoas bonitas são condenadas, juízes lhes dão sentenças mais leves, em média.¹⁷ É a normalidade da primazia do afeto fazendo todo mundo se inclinar em direção ao acusado, e que sugere ao condutor para que interprete as evidências de modo que possam dar apoio ao desejo do elefante de absolver.

Mas Todorov desconfiou que havia algo mais acontecendo além da atratividade. Ele coletou fotografias de vencedores e candidatos de centenas de eleições para o Senado americano e a Câmara dos Deputados (House of Representatives). Ele mostrou às pessoas pares de fotos de cada eleição sem qualquer informação dos partidos políticos, e perguntou a elas qual pessoa parecia mais competente. Ele descobriu que os candidatos que pareciam mais competentes eram realmente aqueles que tinham vencido as eleições na maioria das vezes (dois terços).¹⁸ As opiniões ligeiras das pessoas sobre a atratividade

física dos candidatos e a simpatia geral não foram tão bons em prever as vitórias, portanto esses julgamentos de competência não foram baseados apenas em sentimentos positivos em geral. Temos múltiplas intuições simultâneas, cada uma delas processando diferentes tipos de informações.

Estranhamente, quando Todorov forçava as pessoas a opinar sobre as competências (dos candidatos) após piscar os pares de fotos na tela por apenas *um décimo de segundo* – não permitindo seus olhares se fixarem em cada imagem – seus rápidos julgamentos de competência também previram os resultados (eleitorais) reais.¹⁹ Seja o que for que cérebro estivesse fazendo, estava fazendo instantaneamente, similar ao quando você olha para uma ilusão Muller-Lyer.

A questão básica é que as mentes humanas, mentes animais, estão constantemente reagindo intuitivamente a tudo que percebam, e baseando suas respostas a estas reações. Dentro do primeiro segundo de visualização, ouvir e encontrar outra pessoa, o elefante já começa a avançar ou recuar, e este movimento influencia o que você pensa e faz em seguida. Intuições vêm antes.²⁰

3. NOSSOS CORPOS GUIAM NOSSAS OPINIÕES

Uma maneira de alcançar o elefante é através de sua tromba. O sistema olfativo carrega os sinais de odores até o córtex insular (insula), uma região perto da base próxima à parte frontal do cérebro. Esta parte do cérebro usualmente é conhecida como "córtex gustativo" porque em todos os mamíferos ele processa informações do nariz e da língua. O que auxilia os animais seguirem em direção de alimentos comestíveis e longe dos venenosos. Mas em humanos, este antigo centro processador de alimentos assumiu novos deveres, e agora orienta nosso gosto por pessoas. Torna-se mais ativo especialmente quando vemos algo mal cheiroso, alguma coisa nauseante, bem como diante de um jardim variado de injustiças.²¹ Se tivéssemos um pequeno eletrodo que pudesse acompanhar o caminho entre o nariz de alguém até suas insulas, poderíamos controlar seus elefantes, fazendo-os desviar de qualquer coisa que estivesse vendo no momento em que acionássemos o comando. Nós temos esse eletrodo. Ele se chama "aerossol de peidos".

Alex Jordan, um estudante de graduação em Stanford, surgiu com a ideia de pedir às pessoas que fizessem juízos morais enquanto secretamente cutucava seus alarmes de angústia. Ele ficou parado em uma faixa de pedestres no Campus de Stanford e pedia a quem passasse preencher uma curta pesquisa. Ele pedia que as pessoas dessem opiniões sobre quatro assuntos controversos tais como,

casamento entre primos-irmãos, ou a decisão de uma produtora em lançar um documentário em que o diretor havia enganado algumas pessoas enquanto as entrevistava.

Alex ficava ao lado de uma lata de lixo que ele havia esvaziado. Antes que chamasse cada entrevistado, ele colocava um saco de lixo plástico dentro da lata de metal. Antes que as pessoas se aproximassem (antes que o pudessem ver), ele borrifava o aerossol de peidos duas vezes dentro do saco de lixo, o que ajudava a "perfumar" todo o ambiente em alguns minutos. Antes de outras entrevistas, ele não borrifava nada dentro do saco de lixo.

Com certeza, as pessoas tinham opiniões mais duras quando tinham de respirar o ar com mau cheiro.²² Outros pesquisadores já haviam descoberto o mesmo efeito pedindo a entrevistados para preencher formulários após provarem bebidas amargas e doces.²³ Como meu colega na UVA Jerry Clore dizia, nós usamos "afeto como informação".²⁴ Quando tentamos decidir o que achamos de algo, procuramos internamente ver como nos sentimos. Se me sinto bem, devo gostar, se me sinto incomodado, isso quer dizer que não gosto. Você nem mesmo precisa de um gatilho emocional ruim para obter esses efeitos. Simplesmente lavando as mãos você os tem. Chenbo Zhong, na Universidade de Toronto mostrou que entrevistados a quem foi solicitado que lavassem as mãos com sabão antes de preencher questionários mostraram-se mais radicais diante de temas relacionados à pureza moral (relativos à pornografia e ao uso de drogas).²⁵ Uma vez limpo, você deseja as coisas sujas longe de você.

Zhong também mostrou o processo inverso: imoralidade faz com que as pessoas queiram ficar limpas. Perguntadas a respeito de suas próprias transgressões morais, ou simplesmente copiando à mão uma nota sobre a transgressão moral de outra pessoa, pegavam-se pensando sobre limpeza com mais frequência, e desejando fortemente limpar a si mesmas.²⁶ Elas ficaram mais propensas a selecionar toalhas de papel e outros produtos de limpeza quando tinham a chance de levar produtos de consumo para casa após as entrevistas. Zhong chamou isso de Efeito McBeth, por causa da obsessão de Lady McBeth com água e limpeza após ela ter dito ao marido para assassinar o Rei Duncan. (Ela vai do "um pouco de água vai nos limpar dessa situação" para "Fora, maldita mancha! Fora, estou mandando!")

Em outras palavras, há uma rua de duas mãos entre nossos corpos e nossas mentes moralistas. Imoralidade nos faz sentir fisicamente sujos, e nos limparmos pode algumas vezes nos fazer mais preocupados em manter nossa pureza moral. Em uma das mais bizarras demonstrações desse efeito, Eric Helzer e David Pizarro pediram a estudantes da Universidade de Cornell para responder pesquisas sobre suas atitudes políticas enquanto estivessem próximos (ou

distantes) de um higienizador de mãos (hand sanitizer). Aqueles que ficaram perto do higienizador mostraram-se temporariamente mais conservadores.²⁷

Juízos morais estão longe de ser pura atividade cerebral na qual comparamos danos, direitos e justiça. É mais um tipo de processo automático animalesco para nos movermos dentro do mundo, fazendo-nos sentir atraídos ou indiferentes a diversas coisas. O juízo moral é, na maioria das vezes, realizado pelo elefante.

4. PSICOPATAS RACIOCINAM, MAS NÃO SENTEM

Por alto, um em cada cem homens (e poucas mulheres) é psicopata. A maioria não é violenta, mas entre eles estão aqueles que cometem metade dos mais sérios crimes como assassinatos em série, estupros em série e assassinatos de policiais²⁸. Robert Hare, um pesquisador de ponta, define a psicopatia por duas características. Existe o que psicopatas *fazem* – compulsão para comportamento antissocial, desde a infância – e existem os sentimentos morais que os psicopatas estão *não têm*. Eles não sentem compaixão, culpa, vergonha, ou mesmo embaraço, o que facilita para que mintam e firam familiares, amigos e animais.

Psicopatas possuem algumas emoções. Quando Hare perguntou a um homem se alguma vez sentiu seu coração disparar ou o estomago embrulhar, ele respondeu: "Claro! Não sou um robô. Eu realmente fico excitado quando faço sexo ou quando entro numa briga."²⁹ Mas psicopatas não mostram emoções que indiquem cuidado para com as pessoas. Psicopatas parecem viver em um mundo de objetos, alguns deles podem andar sobre duas pernas. Um psicopata disse a Hare sobre um assassinato que cometeu enquanto roubava a casa de um idoso:

Eu estava fuçando o lugar quando esse velho desceu as escadas e... uh.. ele começou a gritar, tendo um troço fodido... então eu acertei nele, ... uh... uma vez na cabeça e mesmo assim ele não calou a boca. Então fiz um talho na garganta dele e... assim... ele balançou e caiu no chão. Ele estava gorgolejando e fazendo uns sons como um porco! (risadas) e ele, porra, estava me dando nos nervos, então eu... uh... chutei a cabeça dele umas vezes. Isso fez ele calar a boca... Eu estava bem cansado naquela hora e daí peguei umas cervejas da geladeira e vi TV até dormir. Os policiais me acordaram. (risadas)³⁰

A habilidade de raciocínio combinada com a ausência de sentimentos morais é perigosa. Psicopatas aprendem a dizer qualquer coisa para conseguirem o que desejam. O assassino em série Ted Bundy por exemplo, era um psicólogo graduado, e foi voluntário no serviço antissuicídio por telefone. Atendendo essas

chamadas ele aprendeu como conversar com mulheres e ganhar sua confiança. Então ele estuprou, mutilou e matou ao menos trinta garotas antes de ser capturado em 1978.

A psicopatia não parece ser causada por má criação ou traumas de infância, ou qualquer outro fator baseado em educação. É uma condição³¹ genética hereditária que gera cérebros não movidos pelas necessidades, sofrimentos ou dignidades de outras pessoas.³² O elefante não responde minimamente à mais grave injustiça. O condutor é perfeitamente normal – ele raciocina estrategicamente muito bem. Mas o trabalho do condutor é servir o elefante, não é sua bússola moral.

5. BEBÊS SENTEM, MAS NÃO RACIOCINAM

Os psicologistas estavam acostumados a considerar a mente infantil como uma *tábula rasa*. A chegada do bebê ao mundo é "uma barulhenta e brilhante confusão", como dizia William James³³, e ele gasta os anos seguintes tentando encontrar um sentido em tudo isso. Mas quando os psicólogos do desenvolvimento inventaram modos de olhar para dentro das mentes infantis, eles encontraram muita coisa já escrita nas *tábulas rasas*.

O expediente era ver o que surpreendia os bebês. Crianças com dois meses de idade vão prestar mais atenção em algo que as surpreenda que em coisas que já estavam esperando. Se tudo fosse uma confusão barulhenta, então tudo deveria ser igualmente surpreendente. Mas se a mente infantil já vem adequadamente preparada para interpretar situações de certas maneiras, então essa mente poderia ser surpreendida quando o mundo violasse suas expectativas.

Dessa forma, os psicólogos descobriram que as crianças nasciam com algum conhecimento de física e mecânica: eles esperavam que os objetos deveriam se mover de acordo com a leis do movimento de Newton, e eles se assustavam quando os psicólogos mostravam cenas que deviam ser fisicamente impossíveis (como um carro de brinquedo *passar através* de um objeto sólido). Psicólogos sabem disso porque crianças prestam mais atenção a cenas impossíveis do que em cenas similares e sem mágicas (ver o carro de brinquedo passar *apenas atrás* de um objeto sólido).³⁴ Bebês parecem ter a habilidade inata de processar eventos em seu mundo físico – o mundo dos objetos.

Mas quando os psicólogos foram mais fundo, descobriram que as crianças vêm equipadas com habilidades inatas para entender seu mundo *social* também. Eles entendem coisas como machucar e ajudar.³⁵ Os psicologistas de Yale, Kiley

Hamlin, Karen Wynn e Paul Bloom montaram teatrinhos de fantoches para bebês entre seis e dez meses, nos quais um "alpinista" (um pedaço de madeira com olhos colados nele) lutava para subir uma montanha. Às vezes, um outro boneco aparecia e ajudava o alpinista a subir. Outras vezes, um outro fantoche aparecia no topo da montanha e repetidas vezes empurrava o alpinista para baixo.

Alguns minutos depois, as crianças assistiam um novo teatro de fantoches. Dessa vez o alpinista olhava para baixo e para cima entre o fantoche que ajudava e o outro que atrapalhava para então decidir abraçar o que o atrapalhava. Para as crianças, era uma situação social equivalente ao carrinho atravessar uma parede, não fazia sentido; e as crianças mostraram mais atenção quando o alpinista decidiu abraçar quem o ajudava.³⁶ Ao final do experimento, o boneco que ajudava e o boneco que atrapalhava foram colocados sobre uma mesa diante das crianças. As crianças mostraram a tendência de querer brincar com o boneco que ajudava. Se as crianças não estivessem analisando a situação social, elas não se importariam com qual boneco brincar. Mas claramente elas preferiram o boneco bonzinho. Os pesquisadores concluíram que essa "capacidade de avaliar indivíduos a partir de suas interações sociais é universal e não adquirido".³⁷

Faz sentido que as crianças possam aprender facilmente o que seja *bom* para elas. Animais de estimação também. Mas essas descobertas sugerem que aos seis meses de idade, crianças já estão vendo como as pessoas se comportam umas com as outras, e elas desenvolvem preferências mais pelas pessoas legais do que para as pessoas que as incomodam. Em outras palavras, o elefante começa a fazer algo parecido com julgamentos morais (ter opiniões) durante a infância, muito antes da linguagem e o raciocínio se manifestarem.

Analisando as descobertas sobre as crianças e psicopatas ao mesmo tempo, fica claro que as intuições morais emergem muito cedo e são necessárias ao desenvolvimento da moralidade.³⁸ A habilidade de raciocinar surge muito mais tarde, quando o raciocínio moral não é acompanhado da intuição moral, os resultados são desastrosos.

6. AS REAÇÕES AFETIVAS ESTÃO NO CÉREBRO NA HORA E NO LUGAR CERTOS.

Os estudos de Damásio em cérebros danificados mostram que as áreas emocionais são os *lugares* certos para a busca das fundações da moralidade, pois perdê-las interfere com a capacidade moral. A situação seria ainda mais interessante se essas áreas estivessem ativas nos *momentos* certos. Elas se tornam

mais ativas antes de alguém tomar uma decisão ou fazer um julgamento moral?

Em 1999, Joshua Green, ainda estudante de graduação em filosofia em Princeton, fez parte da equipe do neurocientista Jonathan Cohen para descobrir o que realmente acontece no cérebro enquanto as pessoas fazem julgamentos morais. Ele estudou dilemas morais em que dois maiores princípios éticos parecem lutar um contra o outro. Por exemplo, você já ouviu falar do famoso "dilema do trem",³⁹ em que o único meio de impedir o trem de atropelar cinco pessoas era empurrar uma pessoa da ponte acima para os trilhos abaixo.

Filósofos há muito tempo discordam se é aceitável ferir uma pessoa a fim de ajudar ou salvar várias pessoas.

O utilitarismo é uma escola filosófica que diz que você sempre deve almejar promover o bem maior, mesmo se ferir algumas pessoas no processo, e se não há realmente outro meio de salvar as cinco pessoas, vá em frente e empurre a pessoa da ponte. Outros filósofos acreditam que temos o dever de respeitar os direitos das pessoas, e que não devemos ferir pessoas para alcançar outros objetivos, mesmo que esses objetivos incluam salvar vidas. Esta forma de entendimento é chamada de Deontologia (da mesma raiz grega que nos deu a palavra *dever*).

Deontologistas falam de princípios morais superiores derivados e justificados por cuidadoso raciocínio, e jamais concordariam que tais princípios seriam derivados de racionalizações *post hoc* a partir de sentimentos íntimos. Mas Greene teve um pressentimento de que sentimentos eram o que frequentemente conduzia as pessoas a fazer julgamentos deontológicos, enquanto os julgamentos utilitaristas eram mais frios e calculistas.

Para testar esse pressentimento, Greene escreveu vinte histórias que, similares a do trem, envolviam dano físico geralmente feito por uma boa razão. Por exemplo, você deveria atirar para fora do bote salva-vidas uma pessoa ferida a fim de evitar que afundasse e os demais sobreviventes não se afogassem? Todas essas histórias foram escritas para promover um forte instante afetivo negativo.

Greene também escreveu vinte histórias envolvendo danos *impessoais* (*ferir anonimamente*), como a versão do dilema do trem em que você pode salvar as cinco pessoas acionando uma alavanca que desvia a locomotiva para uma segunda via lateral, onde matará apenas uma pessoa (em vez de precisar empurrar uma pessoa com as próprias mãos). É a mesma troca de uma vida por cinco, mesmo assim alguns filósofos dizem que as duas situações são equivalentes mas, de uma perspectiva intuicionista, há uma grande diferença.⁴⁰ Sem o instante de horror inicial (empurrar alguém) a pessoa estaria livre para examinar as duas opções e escolher a que salva mais vidas.

Greene levou dezoito entrevistados a um aparelho de ressonância magnética funcional (fMRI) e apresentou a cada um suas histórias, uma de cada vez. Cada

pessoa tinha de acionar um de dois botões para indicar se seria apropriado ou não alguém a fazer o que era descrito – por exemplo, empurrar uma pessoa ou apertar um botão.

Os resultados foram claros e irrefutáveis. Quando pessoas liam histórias envolvendo danos pessoais, mostravam grande atividade cerebral em várias regiões relacionadas ao processamento de emoções. A partir de várias histórias, a extensão relativa dessas reações emocionais previa o julgamento moral calculado.

Greene publicou este agora famoso estudo em 2001 na revista científica *Science*.⁴¹ Desde então, muitos outros laboratórios têm colocado pessoas em aparelhos de ressonância magnética funcional (fMRI) e solicitado a elas que olhem para imagens sobre situações morais ou imorais como, fazer caridade, apoiar punições para crimes, roubar em jogos.⁴² Em poucas exceções, os resultados apresentam uma história consistente: as áreas envolvidas do cérebro em processamento emocional são ativadas imediatamente, e a alta atividade dessas áreas se correlaciona com os tipos de julgamento moral ou decisão que as pessoas tiveram ao final.⁴³

Em um artigo intitulado "A Piada Secreta da Alma de Kant", Greene resumiu o que ele e muitos outros já tinham descoberto.⁴⁴ Greene não sabia o que E. O. Wilson havia dito sobre filósofos consultando seus "centros emocionais" quando escreveu o artigo, mas sua conclusão foi a mesma de Wilson:

Possuímos fortes sentimentos que nos dizem claramente e com certeza que algumas coisas simplesmente não podem ser feitas e que outras coisas devem ser feitas, simplesmente. Mas não é óbvio como dar sentido a esses sentimentos e, assim, com ajuda de alguns filósofos criativos, imaginamos uma história racionalmente atraente (sobre direitos).

Isso é um formidável exemplo de consiliência (conciliação). Wilson profetizou em 1975 que a ética seria "biologizada" em breve e refundada como interpretação da atividade do "centros emocionais" do cérebro. Quando fez essa profecia ele indo de encontro (contra) aos pontos de vista dominantes à época. Psicologistas com Kohlberg dizia que a ação ética era racional, não emocional. E o ambiente político era conturbado para pessoas como Wilson que ousavam sugerir que o pensamento evolucionário era válido para examinar o comportamento humano.

E assim se passaram trinta e três anos entre as ideias de Wilson e Greene, tudo mudou. Cientistas de diversas áreas começaram a reconhecer o poder e a inteligência dos processos automáticos, incluindo a emoção.⁴⁵ A psicologia

evolucionária se tornou respeitável, não em todos os departamentos acadêmicos mas ao menos nas comunidades interdisciplinares de professores que agora estudam a moralidade.⁴⁶ Nos últimos anos, uma nova síntese do que Wilson previra em 1975, chegou.

ALGUMAS VEZES ELEFANTES ESTÃO ABERTOS À RAZÃO

Argumentei que o modelo humeano (a razão é serva) se encaixa melhor aos fatos que o modelo platônico (a razão pode e deve regular) ou o modelo jeffersoniano (cabeça e coração são co-imperadores). Mas quando Hume diz que a razão é escrava das paixões considero que ele foi longe demais.

Supõe-se que um escravo jamais questione seu mestre, mas a maioria de nós se lembra quando questionamos e revisamos nosso julgamento intuitivo. A metáfora do condutor e o elefante funciona bem. O condutor evoluiu para servir o elefante, mas é uma parceria digna, mais como um advogado que atende um cliente do que um escravo servindo seu mestre. Bons advogados fazem o que podem para ajudar seus clientes, que às vezes se recusam a seguir suas solicitações. Talvez uma solicitação seja impossível cumprir (como achar uma razão para condenar Dan, o estudante presidente do diretório acadêmico – ao menos para a maioria das pessoas em meu experimento com hipnose). Talvez a solicitação seja autodestrutiva (como quando o elefante quer o terceiro pedaço de bolo, e o condutor se recusa a seguir em frente e encontra uma desculpa). O elefante é muito mais poderoso que o condutor, mas não é um ditador absoluto.

Quanto o elefante ouve a voz da razão? O principal jeito de mudarmos de ideia sobre questões morais é interagir com outras pessoas. Somos péssimos em encontrar evidências que desafiem nossas crenças, mas outras pessoas nos fazem esse favor, assim como somos ótimos em encontrar erros nas crenças alheias. Quando as discussões são hostis, as chances de mudar de ideia são mínimas. O elefante se afasta do oponente, e o condutor trabalha freneticamente para rebater os golpes do oponente.

Mas se houver afeição, admiração ou desejo em agradar a outra pessoa, então o elefante se aproxima dessa pessoa e o condutor tenta encontrar a verdade nos argumentos dela. O elefante nem sempre mudar de direção em resposta às objeções de seu próprio condutor, mas é facilmente influenciado pela simples

presença de elefantes amigáveis (essa é a ligação de persuasão social no modelo intuicionista social) ou por bons argumentos dados a ele pelos condutores dos elefantes amigos (essa é a ligação de persuasão racional).

Há inclusive situações em que mudamos de ideia por nós mesmos, com ajuda de ninguém. Às vezes temos intuições conflitantes sobre alguma coisa, assim como muitas pessoas têm a respeito do aborto e outros temas controversos. Dependendo de quem seja a vítima, o argumento, ou qual amigo esteja pensando a respeito no momento, você pode voltar atrás ou seguir em frente em sua opinião como se estivesse olhando um Necker cube (figura 3.1).

Finalmente, é possível que pessoas mudem simplesmente de opinião racionalmente na direção de uma conclusão moral que contraria sua intuição inicial, embora considere que isso ocorra raramente. Conheço apenas um estudo que demonstrou esta exceção em laboratório, e suas descobertas são reveladoras.

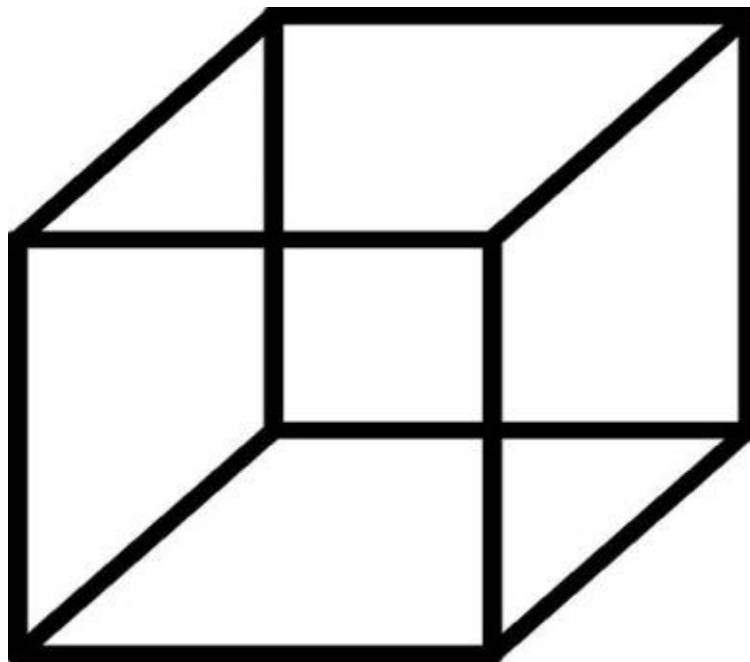


Figura 3.1. A Necker cube é aquele que nosso sistema de visão pode entender de duas maneiras conflitantes ao mesmo tempo. De modo similar, alguns dilemas morais podem ser entendidos pela mente moralista de duas formas conflitantes, mas é difícil sentir as duas intuições ao mesmo tempo.

Joe Paxton e Josh Greene pediram para que estudantes de Harvard opinassem sobre a história de Julie e Mark, aquela que contei no capítulo 2.⁴⁷ Eles muniram metade os entrevistados com um argumento muito ruim para justificar o incesto consensual ("Se Julie e Mark querem fazer amor, então haverá mais amor no

mundo"). A outra metade recebeu um forte argumento de apoio (pois a causa da aversão ao incesto é uma antiga adaptação evolucionária para evitar defeitos de nascença em um mundo sem contraceptivos, mas já que Julie e Mark tinha acesso a preservativos e pílulas, essa preocupação seria irrelevante). Seria de se supor que os estudantes de Harvard seriam mais convencidos pela boa razão do que pela ruim, mas não fez diferença. O elefante escolhia a direção tão logo ouvia a história. O condutor então encontrava uma maneira de refutar o argumento (bom ou ruim), e os entrevistados condenavam a história em ambos os casos.

Mas Paxton e Greene adicionaram um desvio ao experimento: alguns entrevistados não podiam responder de imediato. O computador exigia que esperassem por dois minutos antes de pudessem declarar suas opiniões sobre Julie e Mark. Para esses entrevistados o elefante começou a se mexer, mas seus instantes afetivos não duraram dois minutos. Enquanto o entrevistado ficava sentado olhando para a tela, o movimento do elefante diminuía e o condutor tinha tempo e liberdade para pensar em um argumento de apoio. Pessoas que eram forçadas sobre o argumento fraco ainda terminavam por condenar Julie e Mark – um pouco mais que as pessoas que respondiam imediatamente. Mas pessoas que eram forçadas a refletir a partir do bom argumento por dois minutos realmente se tornavam bem mais tolerantes pela decisão de Julie e Mark em fazer sexo. A demora permitiu que o condutor pensasse por si mesmo e decidisse por uma opinião que para muitos entrevistados era contrária ao movimento inicial do elefante.

Em outras palavras, sob condições normais o condutor segue o movimento do elefante, assim como um advogado segue as instruções de seu cliente. Mas se você força os dois sentarem para uma conversa de alguns minutos, o elefante realmente se abre para o conselho do condutor e aos argumentos de fontes externas. Intuições vêm antes, e sob circunstâncias normais elas fazem com que nos envolvamos em um raciocínio socialmente estratégico, mas há meios de tornar o relacionamento uma via de mão dupla.

RESUMO

O primeiro princípio da psicologia moral é *Intuições vêm antes, raciocínio estratégico depois*. Em apoio a este princípio, visitei seis áreas da pesquisa experimental que demonstram:

- Cérebros avaliam constante e instantaneamente (como Wundt e Zajonc dizem).
- Opiniões políticas e sociais dependem principalmente de intuições rápidas (como Todorov e o trabalho com o IAT mostraram).
- Nossos estados corporais às vezes influenciam nossas opiniões morais. Cheiros e sabores ruins podem tornar as pessoas mais críticas (como qualquer outra coisa pode fazer as pessoas pensarem em pureza e limpeza).
- Psicopatas raciocinam, mas não sentem (e são moralmente deficientes severamente)
- Bebês sentem, mas não raciocinam (e já possuem os prenúncios da moralidade)
- Reações afetivas estão no lugar certo e na hora certa no cérebro (como demonstrado em Damásio, Greene e uma série dos mais recentes estudos).

Reunindo todas as seis tem um retrato claro do condutor e o elefante, e os papéis que desempenham em nossas mentes moralistas. No elefante (processos automáticos) é onde a maior parte da ação acontece para a psicologia moral. O raciocínio importa, claro, especialmente entre pessoas, especialmente quando os raciocínios desencadeiam novas intuições. Os elefantes comandam, mas não são idiotas ou tiranos. As intuições podem ser moldadas pelo raciocínio, especialmente quando estes estão envolvidos em uma conversação amigável ou emocionalmente compelidos por um livro, um filme ou notícias.⁴⁸

Mas, basicamente, quando vemos ou ouvimos sobre o que as outras pessoas fazem, o elefante se movimento imediatamente. O condutor, que sempre tenta antecipar o próximo movimento do elefante, olha em volta à procura de um meio para dar suporte ao movimento do elefante. Quando fui repreendido pela minha esposa por deixar pratos sujos na pia, eu honestamente acreditava que era inocente. Busquei minha razão para me defender e ela não demorou três segundo para devolver uma resposta legal e documentada. E somente pelo fato – naquele momento – de eu estar escrevendo sobre a natureza do raciocínio moral que eu me preocupei em olhar mais de perto os argumentos da minha advogada e descobri que eram ficções, mais ou menos baseadas em fatos reais.

Por que possuímos essa estranha arquitetura mental? Como os cérebros hominídeos aumentaram três vezes em tamanho nos últimos 5 milhões de anos, desenvolvendo a linguagem e uma enorme e melhorada capacidade de raciocínio, por que evoluímos um advogado interior em vez de um juiz ou um cientista interior? Não teria sido mais adaptável para os nossos antepassados descobrir a verdade, a verdade real sobre quem fez o que é o porquê, ao invés de usar todo esse poder intelectual apenas para encontrar evidências em apoio do que eles queriam acreditar? Isso depende do que você acha que era mais importante para a sobrevivência de nossos antepassados: verdade ou reputação.

¹ O artigo que escrevia em 2007. Neste artigo, entre todos os meus trabalhos acadêmicos, eu descrevi os

quatro princípios da psicologia moral, os dois primeiros eram Primazia intuitiva, mas não ditadura e O pensamento moral é para se socializar. Neste livro estou combinando os dois princípios em um só – intuições vêm antes, raciocínio estratégico depois – pois considero mais fácil de lembrar e aplicar.

2 Um resumo de seis palavras do que acontece nos primeiros segundos do juízo de acordo com o modelo intuicionista social. Não captura a influência mútua que acontece quando duas pessoas se justificam e algumas vezes alteram seus juízos.

3 Wheatley and Haidt, 2005.

4 Utilizamos apenas pessoas altamente hipnotizáveis, selecionadas em minha aula de Psych 101 no dia em tratamos sobre hipnose. Houve um período nos anos 80 em que os cientistas pensavam que a hipnose não seria um fenômeno verdadeiro, que os hipnotizados apenas interpretavam. Mas uma série de estudos demonstrou efeitos que não poderiam ser simulados, por exemplo, se você der uma sugestão pós hipnótica que eles só poderiam enxergar em preto e branco, e depois colocá-los sob um aparelho de ressonância magnética funcional (fMRI), você notaria uma redução da atividade cerebral no sistema de visão quando eles estivessem diante de imagens coloridas (Kosslyn et al. 2000).

5 Dhammapada, verso 252 (Mascaro, 1973). Ver cap. 4 de *The Happiness Hypothesis* para mais detalhes da psicologia dessa grande verdade.

6 Esta frase é uma aproximação razoável da ideia central do behaviorismo, ver Pavlov, 1927 sobre os dois reflexos básicos. Com uma certa adaptação também se aplica a Freud – pois várias partes do inconsciente estão constantemente observando o ambiente e engatilhando rápidas e automáticas reações, e algumas vezes podem conflitar uma com a outra. Ver Osgood, 1962, sobre as três dimensões fundamentais da categorização, sendo a primeira dela a relação de valor entre bom e mau.

7 Wundt, 1907/1896.

8 Ver Lodux, 1996 sobre como a amígdala pode engatilhar uma reação emocional a algo bem antes que o córtex cerebral tenha a chance de processar a situação.

9 O efeito não depende se a pessoa pode se lembrar já ter visto determinado estímulo. Em um dos estudos, Zajonc projetou imagens numa tela por milésimos de segundo, muito rápido para que alguém pudesse identificar conscientemente e, quando testados mais tarde, as pessoas preferiam aquelas imagens que tinha "visto" cinco vezes às imagens que haviam sido expostas apenas uma vez, ou até nenhuma (Zajonc, 1968).

10 Zajonc, 1980. Utilizei muito de Zajonc quando formulei minha metáfora do elefante e o condutor.

11 Ibid. p. 171.

12 Fazio et al. 1986; Greenwald, McGhee, and Schwartz 1998.

13 Morris et al. 2003.

14 Greenwald, Nosek, and Banaji 2003.

15 Morris et al. 2003. A diferença foi encontrada no componente N400, que era maior quando o cérebro encontrava incompatibilidade, i.e., quando Morris pareava palavras com diferentes sentidos emocionais. Um mais recente estudo holandês (Van Berkum et al. 2009) pedia a militantes para ler textos de apoio ou oposição a temas como eutanásia. Encontraram o mesmo efeito N400, assim como maior e menor efeito LPP (*late positive potential*, potencial positivo tardio), ligado a uma resposta emocional em geral, indicando que militantes começam a sentir coisas diferentes dentro do primeiro meio segundo ao ler as palavras chave.

16 Dion, Berscheid, and Walster 1972.

17 Para um experimento com jurados simulados, ver Efran, 1974. Para um estudo de campo que mostra que os atraentes apelidos saem mais levemente, veja Stewart, 1980. Para uma meta-análise, veja Mazzella e Feingold 1994. Ser atraente é uma vantagem para os réus na maioria dos crimes, mas não para aqueles onde a atratividade ajudou o criminoso a realizar o crime, como em casos de fraude (Sigall e Ostrove, 1975).

18 Todorov et al. 2005. Ele descartou os poucos casos em que os participantes podiam identificar os candidatos.

19 O estudo original não encontrou declínio de precisão com uma exposição de um segundo. A descoberta do décimo de segundo é de um estudo de acompanhamento, Ballew e Todorov, 2007. Este estudo também abordou a possibilidade de que a incumbência (posse do mandato) seja uma terceira variável que faça com que os políticos pareçam competentes e também, coincidentemente, ganhem. Não é. A predição por competência facial era tão precisa em corridas onde não havia incumbente, ou onde o operador histórico perdeu, como foi quando o titular ganhou.

20 Para mais artigos sobre o papel da intuição e de uma automática "moral heurística", veja Gigerenzer 2007 and Sunstein 2005.

21 Ver artigos in Damásio 2003; Greene, 2009a. Para honestidade e insular, ver Hsu, Anen, e Quartz 2008; Rilling et al. 2008; Sanfey et al. 2003.

22 Schnall et al. 2008, Study 1. Os quatro julgamentos foram na direção prevista, embora nem todas as comparações fossem estatisticamente significantes. Quando as quatro histórias foram combinadas, que é a maneira normal de analisar esses dados, o efeito do aerossol foi altamente significativo. Havia também uma terceira condição experimental, na qual apenas uma borrifada do aerossol era aplicada, mas esta condição não diferiu da condição de duas pulverizações.

23 Eskine, Kacenic, and Prinz 2011. Ver também Liljenquist, Zhong, e Galinsky 2010 sobre como bons odores promovem bons comportamentos.

24 Clore, Schwarz e Conway, 1994. Quando as pessoas estão conscientes de que algum fator externo causou seus sentimentos desagradáveis, o efeito geralmente diminui ou desaparece. Nossas reações afetivas geralmente são boas dicas para o que gostamos ou não, mas quando os psicólogos "enganam" entrevistados, provocando emoções estranhas, a heurística do "afeto como informação" comete erros.

25 Zhong, Strejcek, and Sivanathan 2010.

26 Zhong and Liljenquist 2006.

27 Helzer e Pizarro 2011. O primeiro estudo neste artigo, usando o desinfetante para mãos, só pedia descrições de autodescrição dos entrevistados e descobriu que eles se consideravam mais conservadores quando estavam perto do sanitizante. No segundo estudo, os autores reproduziram o efeito e mostraram que lembretes de limpeza e lavagem tornaram as pessoas mais críticas principalmente em questões relacionadas à pureza sexual.

28 Hare, 1993.

29 Ibid., p. 54.

30 Ibid., p. 91.

31 Beaver et al. 2011; Blonigen et al. 2005; Viding et al. 2005.

32 Os estudos de varredura do cérebro confirmam que muitas áreas emocionais, incluindo a amígdala e o vmPFC, são muito menos reativas nos psicopatas do que nas pessoas normais; ver Blair 2007; Kiehl 2006. Se você conectá-los a um medidor de condutância da pele, como em um teste de detector de mentira, os psicopatas mostram uma resposta normal a uma fotografia de um tubarão com maxilas abertas. Mas mostrelhes uma imagem de corpos mutilados ou crianças que sofrem, e o medidor não se move (Blair, 1999). Para os melhores retratos clínicos de psicopatas e sua indiferença para os outros, incluindo seus pais, veja Cleckley 1955.

33 James 1950/ 1890, I: 488.

34 Baillargeon 1987.

35 O primeiro trabalho que demonstra que os bebês têm habilidades inatas para entender o mundo social, incluindo habilidades para inferir intenções e reagir ao dano, foi feito por David e Ann Premack; veja Premack e Premack 1994 para uma revisão que resume as origens da cognição moral.

36 Hamlin, Wynn e Bloom 2007. Esta diferença de tempo do olhar foi encontrada apenas nas crianças de dez meses, e não nas crianças de seis meses. Mas a diferença de procurar alcançar foi encontrada para ambas as faixas etárias. Os fantoches não eram fantoches tradicionais; eles eram blocos de madeira em diferentes cores e formatos. Você pode ver os shows de marionetes a partir do link www.yale.edu/infantlab/In_the_Media.html. Esta técnica de medição das atribuições dos bebês foi desenvolvida por Kuhlmeier, Wynn e Bloom 2003.

37 Hamlin, Wynn, and Bloom 2007, p. 559.

38 Para escritos iniciais sobre essa ideia, veja Hoffman 1982; Kagan 1984.

39 O dilema do trem foi discutido pela primeira vez pelos filósofos Philippa Foot e Judith Jarvis Thompson.

40 Alguns filósofos observam a diferença de que na história da ponte você está usando a vítima como um meio para um fim, enquanto que na história da alavanca a vítima não é um meio para um fim; sua morte é apenas um efeito colateral infeliz. Greene e outros, portanto, testaram versões alternativas, como o caso em que a alavanca apenas salva vidas porque desvia o trem para um desvio lateral (com retorno posterior a via

principal) onde um homem está parado. Nesse caso, a vítima ainda está sendo usada como um meio para um fim; se ele saísse dos trilhos, o trem continuaria no circuito, de volta à via principal e mataria as cinco pessoas. Nesses casos, os indivíduos tendem a dar respostas intermediárias entre as versões da alavanca e a versão original da ponte.

41 Greene et al. 2001. Este estudo também informou que demorou mais para os sujeitos que fizeram a escolha utilitária dar suas respostas, como se o raciocínio estivesse lutando para superar a emoção, embora essa descoberta tenha sido mais tarde mostrada como um artifício das histórias particulares escolhidas, não um princípio geral (McGuire et al., 2009). Mas veja Greene 2009b para obter uma resposta.

42 Rilling et al. 2008; Sanfey et al. 2003.

43 Para examinar, consulte Greene 2009a e Greene. As áreas mais frequentemente relatadas incluem o vmPFC, insula e amígdala. Por uma exceção, veja Knoch, Pascual-Leone, Meyer, Treyer e Fehr 2006.

44 Greene 2008; a citação está na p. 63. Perguntei a Greene se ele sabia sobre a citação de Wilson da p. 563 da Sociobiologia, e ele disse que não.

45 Veja a minha revisão desses trabalhos em Haidt e Kesebir 2010.

46 Veja Sinnott-Armstrong 2008 para um conjunto de artigos de três volumes produzidos por esta comunidade interdisciplinar.

47 Paxton, Ungar, and Greene, em breve.

[48](#) Devo destacar que as pessoas variam em graus com relação àquilo que respondam com intuições fortes, tanto na capacidade de construir razões como em se abrir às razões dos outros. Veja Bartels 2008 para uma discussão sobre essas diferenças individuais.

QUATRO

Vote em mim (Saiba por quê)

Imagine que os deuses joguem uma moeda para cima no dia em que você nasce. Se cair cara, você será uma pessoa super honesta e justa em toda a sua vida, embora todas as pessoas em torno imaginem que você é inescrupuloso. Se cair coroa, você irá enganar e mentir sempre que precisar, embora todas as pessoas em torno acreditem que você é um exemplo de virtuosidade. Que lado da moeda você prefere? *A República* de Platão – uma das mais influentes obras do cânone ocidental – é um longo argumento a favor de que você deveria querer "cara", para o seu próprio bem. É melhor *ser* do que *parecer* virtuoso.

No início do livro *A República*, Glauco (irmão de Platão) desafia Sócrates que a justiça – e não apenas a mera reputação por justiça – sozinha leva à felicidade. Glauco pede a Sócrates para imaginar o que aconteceria a um homem que possuísse o anel mítico de Gyges, um anel de ouro que permitia a quem usar ficar invisível quando bem quisesse.

Agora, ninguém, ao que parece, seria tão incorruptível a ponto de permanecer no caminho da justiça ou ficar longe da propriedade alheia, quando poderia pegar o que quisesse no mercado com impunidade, entrar nas casas das pessoas e fazer sexo com quem quisesse, matar ou livrar da prisão quem quisesse, e fazer todas as outras coisas que iriam torná-lo um deus entre os humanos. De certo modo, suas ações não seriam em nada diferentes daquelas de uma pessoa injusta e ambos seguiriam o mesmo caminho.¹

O experimento mental de Glauco implica que as pessoas são virtuosas apenas porque temem as consequências de serem pegas no ato – e principalmente pelo dano às suas reputações. Glauco diz que não vai ficar satisfeito até que Sócrates possa provar que um homem justo com má reputação seja mais feliz que um homem injusto que é reconhecidamente popular como sendo bom.²

É um grande desafio, e Sócrates lança mão de uma analogia: A Justiça em um homem é como a Justiça em uma cidade. (a *polis*, uma cidade-Estado). Ele então argumenta que uma cidade justa é aquela onde há harmonia, cooperação e uma divisão de trabalho entre todas as castas.³ Fazendeiros plantam e colhem, carpinteiros constroem e os governantes governam. Todos contribuem para o bem comum, e todos lamentam quando o infortúnio acontece com qualquer um deles.

Mas em uma cidade injusta, o ganho de uns é a perda de outros, facções planejam contra facções, o poderoso explora o fraco e a cidade é dividida contra si mesma. Para ter certeza que a *polis* não mergulhe para o caos do auto interesse egoísta, Sócrates diz que os filósofos devem governar, pois somente eles perseguem o que é realmente um bem, e não apenas o que é bom para eles mesmos.⁴

Conseguindo que seus ouvintes concordassem com esse quadro de uma cidade justa, harmoniosa e feliz, Sócrates então argumenta que exatamente esses tipos de relações são aplicáveis a uma justa, harmoniosa e feliz *pessoa*. Se os filósofos devem governar a cidade feliz, então a razão deve governar uma pessoa feliz. E se a razão governa, então ela cuida do que é verdadeiramente bom, não apenas do que aparenta ser virtude.

Platão (que foi aluno de Sócrates) tinha um coerente conjunto de crenças sobre a natureza humana, e o centro dessas crenças era sua fé na perfectibilidade da razão. A razão é nossa natureza original, pensava ele; foi dada a nós pelos deuses e instalada em nossas cabeças redondas. As paixões sempre corrompem a razão, mas se pudermos aprender a controlar essas paixões, nossa racionalidade de origem divina brilhará à frente para nos guiar para fazermos a coisa certa, não a coisa mais popular.

Como é frequente no caso da filosofia moral, argumentos sobre o que *devemos* fazer dependem de *suposições* – geralmente não declaradas – sobre a natureza humana e a psicologia humana.⁵ E para Platão, a psicologia *suposta* é simplesmente errada. Neste capítulo, vou mostrar que a razão não foi feita para governar, foi desenvolvida para buscar justificações, não a verdade. Vou mostrar que Glauco estava certo: as pessoas se preocupam muito mais com a aparência e a reputação do que com a realidade. De fato, louvarei Glauco pelo resto do livro como o sujeito que estava certo – o sujeito que descobriu que o mais importante princípio para a concepção de uma sociedade ética seria fazer com que *a reputação de todos estivesse à vista todo o tempo*, de modo que o mau comportamento sempre trouxesse consequências ruins.

William James, um dos fundadores da psicologia americana, incentivou os psicólogos a preferir uma abordagem "funcionalista" da mente. Isso significa examinar coisas em termos do que elas *fazem* dentro de um sistema maior. A função do coração é bombear sangue dentro do sistema circulatório, e você não consegue entender o coração sem levar em conta isso. James aplicou a mesma lógica à psicologia: se quiser entender qualquer processo ou mecanismo mental, você tem de conhecer sua função dentro de um sistema maior. Pensar é fazer, ele disse.⁶

Qual, então, seria a função do raciocínio moral? Ele parece ter sido moldado,

afinado e edificado (pela seleção natural) para nos ajudar a *encontrar a verdade*, de modo a sabermos a maneira correta de nos comportarmos e condenar quem se comporta errado? Se você acredita nisso, então você é um *racionalista*, igual a Platão, Sócrates e Kohlberg.⁷ Ou o raciocínio moral parece ter sido moldado, afinado e edificado para nos auxiliar a *alcançar objetivos socialmente estratégicos*, tais como preservar reputações e convencer outras pessoas a nos apoiar, apoiar nosso time em conflitos? Se você acredita nisso, então você é *glauconiano*.

NÓS TODOS SOMOS POLÍTICOS INTUITIVOS

Se você espiar uma centena de insetos trabalhando juntos por um objetivo comum, você vai jurar que são todos parentes. Mas quando você vê uma centena de pessoas trabalhando juntos em uma construção ou marchando para a guerra, você ficaria surpreso caso todos fossem membros de uma mesma família. Os seres humanos são campeões em cooperação extrafamiliar e, na maioria das vezes, fazemos isso ao criar sistemas formais e informais de responsabilização. Somos realmente bons em manter outras pessoas prestando contas sobre o que fazem, e somos muito talentosos em viver em um mundo em que outras pessoas nos mantêm responsáveis por nós mesmos.

Phil Tetlock, um pesquisador de ponta no estudo da responsabilização, a define como a "explícita expectativa de que todos serão chamados para justificar suas crenças, sentimentos ou ações a terceiros", junto com a expectativa de que seremos premiados ou punidos baseados sobre o quão bem justificamos a nós mesmos.⁸ Quando ninguém se reporta a ninguém, quando vagabundos e malandros não são punidos, tudo vem abaixo (o modo como pessoas zelosas punem vagabundos e malandros será abordado em outros capítulos como uma importante diferença entre liberais (de esquerda) e conservadores (de direita).

Tetlock sugere uma útil metáfora para entender como as pessoas se comportam nas redes de responsabilização que constituem as sociedades humanas: agimos como *políticos intuitivos* que se esforçam para manter identidades morais atraentes na frente de nossos múltiplos eleitorados. Racionalistas como Kohlberg e Turiel retrataram crianças como pequenos cientistas que usavam lógica e experimentação para encontrar a verdade por si mesmas. Quando assistimos crianças tentando entender a física do mundo, a metáfora de cientista funciona, crianças realmente formulam e testam hipóteses e assim, gradualmente, chegam a um lugar comum ou verdade.⁹ Mas em um mundo

social as coisas são diferentes, de acordo com Tetlock. O mundo social é glauconiano.¹⁰ A aparência é mais importante que a realidade.

Na pesquisa de Tetlock os entrevistados precisam resolver problemas e tomar decisões.¹¹ Por exemplo, ele recebe informação sobre um caso de justiça e são convidados a dar o veredito de inocente ou culpado. Alguns entrevistados são instruídos a justificar suas decisões para outra pessoa. Outros entrevistados são informados que não deverão prestar contas a ninguém mais. Tetlock descobriu que quando deixados por própria conta, as pessoas cometem os erros comuns já conhecidos, por preguiça e dependência de sentimentos íntimos, documentados em diversas pesquisas sobre tomadas de decisão.¹² Mas quando antecipadamente as pessoas sabem que deverão explicar-se para outros, pensam de forma mais sistemática e autocrítica. Ficam menos propensas a tirar conclusões prematuras e estão mais inclinadas a revisar suas crenças perante as evidências.

Isso parece ser uma boa notícia para os racionalistas – talvez possamos pensar com mais cuidado quando cremos ser importante? Nada disso. Tetlock descobriu dois tipos diferentes de raciocínio: *Pensamento Exploratório* é um tipo de "consideração imparcial de alternativos pontos de vista"; e *Pensamento Confirmatório*, um tipo de "tentativa tendenciosa de racionalizar um ponto de vista".¹³

A responsabilização ou prestação de contas incentiva o pensamento exploratório somente sob três condições: (1) tomadores de decisão são informados antecipadamente de que terão de prestar contas a uma audiência, (2) os pontos de vista da audiência são desconhecidos e (3) acreditam que a audiência esteja bem informada e interessa da na eficácia de sua decisão.

Na presença dessas três condições, as pessoas se viram ao máximo para imaginar a verdade, pois é isso que a audiência deseja ouvir. Mas no resto do tempo – o que significa todo o tempo – a pressão da prestação de contas simplesmente incentiva o pensamento confirmatório. As pessoas se esforçam mais para *parecer* certas do que *estar* certas. Tetlock resume dessa forma:

A função central do pensamento é ter certeza de que *agimos de maneira a ser persuasivamente justificados e desculpados pelos outros*. De fato, o processo de considerar a justificabilidade de nossas escolhas é tão fundamental que quando tomamos decisões – não buscamos *apenas* razões convincentes para escolher se precisamos explicar nossa escolhas para terceiros – nós buscamos *razões para convencer a nós mesmos de que fizemos a escolha certa*.¹⁴

Tetlock conclui que o raciocínio consciente é desenvolvido principalmente para o propósito da persuasão, e não da descoberta. Mas Tetlock complementa

que também estamos tentando persuadir a nós mesmos. Desejamos acreditar nas coisas que vamos dizer aos outros. No resto deste capítulo vamos analisar cinco conteúdos de pesquisas experimentais em apoio a Tetlock e Glauco. Nosso pensamento moral mais parece um político buscando votos que um cientista atrás da verdade.

1. SOMOS OBCECADOS POR ENQUETES

Ed Koch, um irreverente prefeito de New York nos anos 80, era famoso por cumprimentar eleitores com a pergunta "como estou me saindo?" Era um trocadilho de bom humor do cumprimento popular de New York "Como está indo?" e combinava com a preocupação diária dos candidatos eleitos. Poucos de nós vai concorrer em uma eleição, mas a maioria das pessoas que conhecemos pertence a um ou mais círculos sociais que desejamos frequentar. Pesquisas sobre a autoestima sugerem que todos nós estamos inconscientemente reproduzindo Koch (o prefeito acima) em cada encontro que temos.

Por centenas de anos psicólogos têm escrito sobre a necessidade pensarmos bem sobre nós mesmos. Mas Mark Leary, um pesquisador importante da autoconsciência, pensou que não faz sentido algum em termos evolucionários haver uma profunda necessidade de autoestima.¹⁵ Por milhões de anos, a sobrevivência de nossos ancestrais dependia de suas habilidades de se manter em pequenos grupos que os aceitassem e confiassem, portanto, se há uma direção inata, seria a direção de *fazer as outras pessoas* a pensarem bem de nós. Baseado na sua análise da pesquisa, Leary sugeriu que a autoestima é mais uma ferramenta interna, um "sociômetro" que mede sem parar seu próprio valor como parceiro em um relacionamento. Quando o indicador do sociômetro desce, ele liga o alarme para mudarmos nosso comportamento.

Enquanto Leary estava desenvolvendo a teoria do sociômetro nos anos 90, ele mantinha reuniões com pessoas que negavam ser afetadas pelo que os outros pensavam. Será que realmente algumas pessoas seguiriam a própria bússola moral?

Leary decidiu testar essas pessoas que se autoproclamavam independentes. Primeiro, ele fez um grande grupo de estudantes classificar o nível de sua autoestima e o quanto dependiam do que os outros pensavam. Então selecionou algumas pessoas que – pergunta após pergunta – diziam ser completamente não afetadas pelas opiniões alheias, convidando-as para ir ao laboratório algumas semanas depois. A fim de comparação, também convidou as pessoas que haviam

constantemente confessado ser muito afetadas pelo que as outras pessoas achavam delas. O teste foi em frente.

Cada uma delas teve de se sentar sozinho em uma sala e falar sobre si mesma por cinco minutos diante de um microfone. Ao fim de cada minuto elas viam um número piscar numa tela à frente. O número indicava o quanto uma outra pessoa ouvindo – em outra sala – desejava interagir com ela na etapa seguinte da pesquisa. Como as notas era de 1 a 7, sendo 7 a melhor, podemos imaginar o que sentiríamos ao ver as notas caírem enquanto falássemos: 4... 3... 2... 3... 2...

Na verdade, era Leary que manipulava as notas. Ele deu para algumas pessoas notas cada vez menores enquanto para outras ganhavam notas crescentes: 4... 5... 6... 5... 6. Obviamente é mais interessante ver as notas subindo, mas iria uma série de notas (ostensivamente das por um estranho) alterar o que você acredita ser verdade sobre você, seu mérito, sua autoestima?

Sem surpresas, as pessoas que admitiam se preocupar com a opinião dos outros apresentavam grandes reações às notas. A autoestima delas afundava. Mas as autoproclamadas independentes sofriam choques ainda maiores. Elas poderiam até, de fato, seguir a própria bússola, mas ainda não tinham de dado conta de que suas bússolas apontavam a opinião pública, e não o "norte da verdade". Era como Glauco havia dito.

A conclusão de Leary foi a de que "o sociômetro opera em um nível não consciente e pré atento para avaliar o ambiente social por qualquer indicativo de que nosso valor relacional é baixo ou descendente".¹⁶ O sociômetro é parte do elefante. Porque parecer preocupado com a opinião alheia nos faz parecer fracos, nós (os políticos) sempre negamos que damos importância a pesquisas de opinião pública. Mas a verdade é que nos importamos e muito sobre o que pensam de nós. As únicas pessoas conhecidas por não ter sociômetro algum são psicopatas.¹⁷

2. AUTOMATICAMENTE, NOSSA ASSESSORIA DE IMPRENSA PARTICULAR JUSTIFICA TUDO

Se quiser ver o raciocínio *post hoc* em ação, apenas observe o assessor de imprensa de um presidente ou primeiro ministro responder aos repórteres. Não importa a gravidade da situação, o assessor vai encontrar alguma razão para elogiar ou defender o mandatário. Os repórteres então lembram de entrevistas anteriores e contradições do político, ou mesmo citam as informações dadas pela

própria assessoria. Às vezes você vai ouvir uma estranha pausa enquanto o assessor procura as palavras certas, mas nunca irá ouvir: "Certo, muito bem apontado. Talvez devêssemos repensar essa política."

Assessores de imprensa não podem dizer isso porque não têm poder para fazê-lo e nem como rever a política. Dizem a eles o que deve ser dito, e cabe a eles encontrar evidências e argumentos que possam justificar a situação para o público. E esse é um dos principais trabalhos do condutor: ser o assessor de imprensa do elefante dia e noite.

Em 1960, Peter Wason (criador do teste de 4 cartas do capítulo 2) publicou seu artigo sobre o "problema 2-4-6".¹⁸ Ele mostrava às pessoas uma série de três números e dizia a elas que a trinca obedecia uma regra. Elas tinham de adivinhar a regra a partir de outras trincas e perguntar ao examinador se a nova trinca obedecia à regra. Quando estavam confiantes de quem tinham descoberto a regra, eles deveriam dizer ao examinado qual seria a regra.

Suponha que um entrevistado primeiro visse 2-4-6. O entrevistado então monta uma trinca em resposta: "4-6-8?"

"Sim", diz o examinador.

"Que tal 120-122-124?"

"Sim."

Pareceria óbvio para a maioria das pessoas que a regra era haver números pares consecutivos. Mas o examinador dizia a eles que era errado, e assim testavam outros números: "3-5-7?"

"Sim."

"Que tal 35-37-39?"

"Sim."

"Ok, então a regra deve ser uma série de números que sobem dois a dois?"

"Não."

As pessoas tiveram poucas dificuldades para gerar novas hipóteses sobre a regra, às vezes surgiam algumas bem complexas. Mas o que elas não fizeram foi testar suas hipóteses oferecendo trincas que não estavam em conformidade com as hipóteses. Por exemplo, propor 2-4-5 (sim) e 2-4-3 (não), teria ajudado a encontrar a regra real: qualquer série de números ascendentes.

Wason chamou esse fenômeno de *viés de confirmação*, a tendência de procurar e interpretar novas evidências de modo a confirmar o que já foi pensado. As pessoas são muito boas em desafiar afirmações de *outras* pessoas, mas se é *sua própria crença*, então é sua propriedade – sua cria, ou quase – e queremos protegê-la, jamais desafiá-la sob o risco de perdê-la.¹⁹

Deanna Kuhn, uma pesquisadora líder do raciocínio cotidiano, encontrou evidência do viés de confirmação quando pessoas resolvem problemas

importantes por sobrevivência: como saber que alimentos nos fazem mal. Para levar essa questão ao laboratório ela criou um conjunto de oito cartas indexadas, cada uma delas mostrava o desenho de uma criança comendo algo – em algumas um bolo de chocolate e em outras um bolo de cenoura, por exemplo – e então mostrava o que acontecia com a criança depois: algumas vezes ela sorrindo e em outras franzindo a testa e parecendo doente. Ela mostrava as cartas uma de cada vez para crianças e adultos, e perguntava a elas qual era a "evidência" (as 8 cartas) que sugeria qual tipo de alimento deixaria uma criança doente.

As crianças, bem como os adultos, começavam com uma suposição – neste caso, o bolo de chocolate seria o mais provável culpado. Eles normalmente concluíam que as evidências provavam que estavam certos. Mesmo quando as cartas mostravam uma forte associação entre o bolo de cenoura e o mal estar, as pessoas ainda apontavam uma ou duas cartas com comedores de chocolate adoentados como evidências para suas teorias, e ignoravam o maior número de cartas que incriminavam o bolo de cenoura. Como Kuhn percebeu, as pessoas pareciam dizer a si mesmas: "Achei uma evidência que dá suporte para minha teoria, portanto, minha teoria está certa."²⁰

Esse é o tipo de mau raciocínio que uma boa educação resolveria, certo? Bem, consideremos as descobertas de um outro eminente pesquisador, David Perkins.²¹ Perkins reuniu pessoas de várias idades e níveis de educação no laboratório e perguntou a elas o que achavam de problemas sociais como o das escolas que caso recebessem mais dinheiro poderiam melhorar a qualidade de ensino e aprendizagem. Primeiro ele pedia que os entrevistados escrevessem suas opiniões iniciais. Depois pedia que pensassem a respeito do problema e escrevessem todas as razões – vindas de todos os lados – que fossem relevantes para que chegassem às suas conclusões. Após eles terminarem, Perkins marcou cada argumento escrito dos entrevistados com "meu lado" e "outro lado". Sem surpresas, havia mais argumentos do tipo "meu lado" que do tipo "outro lado". Também sem surpresas, quanto mais educação o entrevistado tivesse, mais argumentos ele teria. Mas quando Perkins comparou estudantes dos últimos anos do Ensino Médio, Graduação e Pós com estudantes dos primeiros anos nas mesmas instituições, encontrou poucas diferenças. Pontualmente, os estudantes do Ensino Médio que mais produziram argumentos seriam aqueles que mais provavelmente iriam para a Graduação, e os estudantes da Graduação seriam aqueles que mais provavelmente iriam para a Pós. Lembrando que escolas não ensinam pessoas a pensar racionalmente, elas selecionam os estudantes com maior QI, e pessoas com maior QI são mais capazes de produzir um maior número de argumentos.

As descobertas ainda ficam mais perturbadoras. Perkins descobriu que o QI

era de longe o maior instrumento para prever o quanto melhor as pessoas argumentariam, *mas conseguia prever apenas os argumentos do tipo "meu lado"*. Pessoas espertas realmente seriam bons advogados e assessores de imprensa, mas não seriam melhores que outras pessoas para encontrar argumentos do tipo "outro lado". Perkins concluiu que as "pessoas investem mais em seu QIs para fortalecer seus pontos de vista do que explorar de forma imparcial um assunto por inteiro".²²

Pesquisas em Raciocínio Cotidiano oferecem poucas esperanças para racionalistas morais. Nos estudos que descrevi não há interesse próprio em jogo. Quando perguntamos às pessoas sobre sequências numéricas, bolos, doenças e financiamento escolar, elas têm rápidas e automáticas reações intuitivas. Um lado parece mais atraente que outro. O elefante se move, mesmo levemente, e o condutor começa a trabalhar em busca de evidências de apoio – e normalmente se sai bem.

É assim como um assessor de imprensa trabalha com assuntos triviais quando não existem motivos para defender um lado ou outro. Se o pensamento é confirmatório mais que exploratório nesses casos áridos e simples, então qual é a chance de que as pessoas raciocinem com a mente aberta, de forma exploratória quando o interesse pessoal, a identidade social e fortes emoções a fazem querer ou mesmo *necessitar* chegar a uma pré determinada conclusão?

3. MENTIMOS, TRAPACEAMOS E JUSTIFICAMOS TÃO BEM QUE ACREDITAMOS HONESTAMENTE SER HONESTOS

No Reino Unido, os Membros do Parlamento (MPs) têm permissão de cobrar dos contribuintes as despesas para mantê-los em uma segunda casa, em Londres, devido ao fato de que precisam ficar em na capital tanto quanto em seus distritos de origem, suas bases eleitorais. Mas como a administração responsável para decidir o que era razoável aprovava quase todas as solicitações, os membros do parlamento usavam isso como um grande cheque em branco. E como suas despesas escondidas do público os MPs achavam que estavam usando o anel de Gyges – até um jornal imprimir uma cópia vazada dessas despesas em 2009.²³

Assim como Glauco previra, eles tinham se comportado abominavelmente. Muitos MPs declararam que suas segundas casas precisavam de grandes reformas (incluindo drenagens de fossas). Quando as reformas terminavam, eles simplesmente redesignavam suas casas originais como segundas casas e

reformavam estas também, às vezes vendendo-as como novas e assim obtendo um ótimo lucro.

Humoristas dos programas de TV noturnos ficam agradecidos pela corrente sem fim de escândalos que vêm de Londres, Washington e outros centro de poder. Mas será que o resto de nós é melhor que nossos líderes? Ou deveríamos olhar primeiro as traves em nossos próprios olhos?

Muitos psicólogos estudaram os efeitos de se ter um "negacionismo plausível". Em um desses estudos, os entrevistados que terminavam uma tarefa recebiam um comprovante de papel com uma confirmação verbal de quanto seriam pagos. Mas quando levavam o comprovante para outra sala onde receberiam o dinheiro, o caixa lia incorretamente o comprovante e pagava a mais uma grande quantia em dinheiro. Somente 20% dos entrevistados alertou o caixa para que o erro fosse corrigido.²⁴

Mas a história mudava quando o caixa pedia que eles conferissem a quantia. Nesse caso, 60% dizia que não e devolvia o dinheiro extra. Ser perguntado diretamente remove a negação plausível, seria preciso mentir deliberadamente para manter o dinheiro. Como resultado, as pessoas tendem a ser três vezes mais honestas.

Não podemos prever quem vai devolver o dinheiro baseados em como as pessoas consideram a própria honestidade, ou como seriam capazes de responder racionalmente um dilema moral do tipo usado por Kohlberg.²⁵ Se o condutor estivesse a cargo do comportamento ético, então haveria uma grande correlação entre o raciocínio moral das pessoas e seu comportamento moral. Mas o condutor não está, portanto não há correlação.

Em seu livro *Predictably Irrational (Previsivelmente Irracional)*, Dan Ariely descreve uma brilhante série de estudos em que os participantes têm a oportunidade de ganhar muito dinheiro ao dizer que haviam resolvido mais problemas matemáticos do que realmente tinham. Ariely resume suas descobertas das muitas variações do paradigma assim:

Dada a oportunidade, muitos homens honestos vão trapacear. De fato, ao contrário de encontrar apenas alguma maçãs podres que alterassem as médias, descobrimos que *a maioria das pessoas trapaceavam*, e que elas trapaceavam apenas até certo ponto.²⁶

As pessoas não tentam se dar bem com tudo que puderem. Mais precisamente, quando Ariely lhes dava o anel de invisibilidade de Gyges, elas trapaceavam apenas até o ponto em que elas mesmas não mais encontrariam justificáveis para

preservar as crenças em suas próprias honestidades.

A questão básica é que quando os experimentos em laboratório davam às pessoas a invisibilidade combinada com a negação plausível, a maioria delas trapaceava. O assessor de imprensa (também conhecido como *advogado interno*)²⁷ é tão bom em encontrar justificativas que a maioria das pessoas trapaceiras iam embora dos experimentos tão convencidas de suas próprias virtudes como quando haviam chegado.

4. RACIOCÍNIOS (E O GOOGLE) PODEM LEVAR VOCÊ AONDE QUISER

Quando meu filho Max tinha três anos de idade, descobri que ele era alérgico ao *dever*. Quando dizia que ele *devia* se vestia para que fôssemos à escola (ele adorava ir para a escola), ele emburrava e lamentava. O verbo *dever* era uma pequena algema que o levava a se remexer para ficar livre de qualquer desconforto.

O verbo *poder* era mais confortável: "Você pode se vestir pra gente poder ir pra escola?" Para ter certeza de que essas duas palavras funcionavam como dia e noite, tentei um pequeno experimento. Após o jantar uma noite, eu disse: "Max, você deve tomar o sorvete agora."

"Mas eu não quero!"

Quatro segundos depois: "Max, você pode tomar o sorvete se quiser."

"Eu quero sim!"

A diferença entre *poder* e *dever* é a chave para entender os profundos efeitos do auto interesse para o raciocínio. É também a chave para o entendimento das mais estranhas credences – abduções por OVNI's, terapias alternativas e teorias da conspiração.

O psicólogo social Tom Gilovich estuda os mecanismos cognitivos das crenças estranhas. Sua simples formulação é que quando *queremos* acreditar em alguma coisa, perguntamos a nós mesmos, "*posso acreditar nisso?*"²⁸

Então (como Kuhn e Perkins descobriram), procuramos por evidências de apoio, e se encontramos um mínimo pedaço de pseudoevidência, paramos de pensar. Temos agora permissão para acreditar. Temos uma justificativa (desculpa) no caso de alguém perguntar.

Em contraste, quando *não acreditamos* em alguma coisa, perguntamos a nós mesmos, "*devo acreditar nisso?*" Então buscamos uma evidência contrária, e se encontramos uma simples razão para duvidar, podemos esquecer. Você apenas precisa de uma chave para se livrar das algemas do verbo *dever*.

Psicólogos têm atualmente arquivos lotados de descobertas sobre o "raciocínio motivado"²⁹, mostrando vários truques que as pessoas usam para chegar a conclusões que elas desejam chegar. Quando entrevistados ouvem que seus testes de inteligências tiveram nota baixa, eles escolher ler artigos que criticam (em vez do que apoiam) a validade dos testes de QI³⁰. Quando pessoas leem um (fictício) estudo científico que afirma haver uma relação entre consumo de cafeína e câncer da mama, mulheres que bebem muito café encontram mais falhas no estudo do que homens e mulheres que bebam menos café³¹. Pete Ditto, na Universidade da Califórnia em Irvine, pediu a participantes de uma pesquisa para que lambessem uma folha de papel para determinar se eles tinham uma séria deficiência em enzimas. Ele descobriu que as pessoas esperavam mais tempo para que o papel mudasse de cor (o que nunca acontecia) quando a mudança de cor era desejável pois nenhuma cor indicaria a deficiência, e quem tinha o prognóstico indesejável encontra razões para a ineficácia do teste (por exemplo, "Minha língua está muito seca hoje.")³²

A diferença entre a mente perguntar "devo acreditar" versus "posso acreditar" é tão profunda que até influencia as percepções visuais. Entrevistados que pensavam ter ganho alguma coisa boa se o computador piscasse uma letra em vez de um número tinha mais probabilidade de ver um imagem ambígua como 13 como se fosse a letra **B** em vez do número 13.³³ Se as pessoas podem ver literalmente o que desejam ver – devido a questão da ambiguidade – é de admirar que os estudos científicos não consigam persuadir o público em geral? Os cientistas são realmente bons em encontrar falhas nos estudos que contradigam seus próprios pontos de vista, mas algumas vezes acontece das evidências se acumularem entre diversos estudos até o ponto em que os cientistas *devem* mudar de opinião. Tenho visto isso acontecer com meus colegas (e comigo mesmo) muitas vezes³⁴, e isso faz parte do sistema de prestação de contas da ciência – um cientista iria parecer idiota permanecendo pendurado em teorias desacreditadas. Mas para quem não é cientista, não existem estudos em que você *deve* acreditar. É *sempre* possível questionar os métodos, encontrar interpretações alternativas dos dados ou, se não der certo, questionar a honestidade e a ideologia dos pesquisadores.

E agora que todos temos acesso a mecanismos de buscas em nossos celulares, podemos reunir uma equipe de cientistas para qualquer conclusão 24 horas por dia. Acredite no que quiser a respeito das causas do aquecimento global ou se os fetos podem sentir dor, apenas *dê um Google* do que acredita. Você vai encontrar sítios de internet partidários que resumem e às vezes distorcem relevantes estudos científicos. A ciência é um banquete de variedades e o Google vai guiá-lo a um estudo que seja sua cara.

5. PODEMOS ACREDITAR EM QUASE TUDO QUE APOIE NOSSA TURMA

Muitos cientistas políticos se acostumaram a assumir que as pessoas votam de forma egoísta ao escolher o candidato ou política que vá beneficiá-las mais. Mas décadas de pesquisa de opinião pública permitem que cheguemos à conclusão de que o auto interesse é um frágil meio de previsão das preferências políticas. Pais de crianças em escolas públicas não apoiam mais ajuda governamental à educação do que outros cidadãos; jovens sujeitos ao serviço militar não se opõem mais à proliferação das guerras do que idosos livres de servir ao exército; e pessoas sem assistência de saúde não são mais propensas de apoiar o seguro saúde governamental do que as pessoas já beneficiadas.³⁵

De fato, as pessoas se preocupam mais com seus *grupos*, sejam raciais, regionais, religiosos ou políticos. O cientista político Don Kinder resume suas descobertas assim: "Em termos de opinião pública, os cidadãos não parecem perguntar a si mesmos 'o que eu ganho com isso?' mas 'o que meu pessoal ganha com isso?'"³⁶ Opiniões políticas funcionam como "crachás de participação social".³⁷ Elas são como aquelas séries de adesivos que as pessoas colam em seus carros para mostrar suas preferências políticas, universidades e times esportivos por que torcem. Nossa política é gregária, não egoísta.

Se as pessoas podem ver o que quiserem ver na figura 13, apenas imagine a quantidade de espaço existente para que partidários possam ver fatos diferentes no mundo social.³⁸ Vários estudos têm documentado o efeito de "polarização de atitudes" que ocorre quando você transmite um mesmo conjunto de informações para pessoas com diferentes tendências partidárias ou ideológicas. Liberais e conservadores realmente se dividem quando leem pesquisas sobre se a pena de morte reduz a criminalidade, ou quando classificam a qualidade dos argumentos expostos por candidatos em um debate eleitoral para a presidência, ou quando avaliam as opiniões sobre ações afirmativas ou controle de armas.³⁹

Em 2004, no calor da eleição presidencial norte americana, Drew Western usou aparelhos de ressonância magnética (fMRI) para ver os cérebros dos eleitores em ação.⁴⁰ Ele recrutou quinze fanáticos republicanos e quinze fanáticos democratas e os trouxe para o aparelho um de cada vez para ver dezoito conjuntos de imagens. A primeira imagem de cada conjunto mostrava uma frase do presidente George W. Bush ou uma de seu adversário democrata John Kerry. Por exemplo, as pessoas viam uma citação de Bush, feita no ano 2000, elogiando Ken Lay, CEO da Enron, que mais tarde faliu quando suas fraudes escandalosas se tornaram públicas:

Eu amo esse cara... Quando eu me tornar presidente, planejo governar o país como um CEO. Ken Lay é um modelo de como farei isso.

Então viam uma imagem com descrições das ações tomadas mais tarde que pareciam contradizer a citação anterior:

Mr. Bush evita mencionar Ken Lay e critica a Enrol quando questionado.

Neste ponto os republicanos ficavam tensos. Mas então, Westen lhes mostrava outra imagem com maior contexto, solucionando a contradição:

Pessoas que conhecem o presidente dizem que ele se sentiu traído por Ken Lay, e que ficou genuinamente chocado ao descobrir que a liderança da Enrol era corrupta.

Havia um conjunto de imagens equivalente mostrando Kerry pego em contradição e depois liberado. Em outras palavras, Westen engendrou situações em que os eleitores se sentiriam temporariamente constrangidos pela hipocrisia de seus candidatos. Ao mesmo tempo, não sentiriam constrangimento algum – talvez até prazer – quando era o sujeito do outro partido que houvesse sido pego. Westen estava realmente colocando dois modelos de mente um contra o outro. Será que os entrevistados se encaixariam no modelo processual-dualista de Jefferson, em que a cabeça (a parte racional do cérebro) processa informações contraditórias igualmente de tudo o que vê, mas então se subordinaria à resposta mais forte do coração (áreas emocionais)? Ou o cérebro do eleitor funcionaria como Hume dizia, com os processos intuitivos e emocionais comandando o espetáculo e somente chamando a razão quando seus serviços fossem necessários para justificar uma conclusão desejada? Os dados obtidos apoiam a posição de Hume. A informação constrangedora (a hipocrisia de seu candidato preferido) imediatamente ativava a rede emocional do cérebro – áreas associadas com emoções negativas e respostas a punições.⁴¹ As algemas ("devo acreditar?") machucam.

Algumas dessas áreas são conhecidas por cumprir um papel no raciocínio, mas não há incremento da atividade no córtex pré-frontal dorso lateral. O dlPFC é a principal área das frias tarefas racionais.⁴² Seja o que for que o pensamento dos eleitores estivesse fazendo, não era o tipo de balanço e cálculo objetivo pelo qual se conhece o dlPFC.⁴³

Uma vez que Westen os livrou do constrangimento, o estriado ventral – um dos principais centros de recompensa do cérebro – começou a zunir. Todos os cérebros de animais são designados a criar instantes de prazer quando um animal realiza algo por sua sobrevivência, e os pequenos impulsos do neurotransmissor dopamina no estriado ventral (e outros poucos lugares) estão onde esses bons sentimentos são fabricados. Heroína e cocaína são viciantes porque artificialmente provocam essa resposta de dopamina. Ratos que podem apertar um botão para dar um estímulo elétrico em seus centros de recompensa continuam pressionando o botão até desmaiarem de fome.⁴⁴

Westen descobriu que eleitores que se livravam das algemas (ao pensar sobre a imagem final que restaurava a confiança em seu candidato) tinham um pouco dessa dopamina. E se isso é verdade, então explicaria por que os eleitores extremistas seriam tão teimosos, fechados e comprometidos às suas crenças, frequentemente parecendo bizarros e paranoicos. Iguais aos ratos que não podem parar de apertar o botão, eleitores simplesmente podem não ser capazes de deixar de acreditar em coisas estranhas. O cérebro do eleitor tem sido forçado a realizar contorções mentais tantas vezes que acaba ficando livre das crenças indesejadas. Eleitores fanáticos são viciados, literalmente.

A ILUSÃO RACIONALISTA

O dicionário (*Webster's Third New International*) define a *ilusão* como "uma falsa concepção, uma crença persistente e racionalmente inalcançável em algo que não existe de fato".⁴⁵ Como um intuicionista, diria que a louvação à razão é em si mesma uma amostra de uma das mais duradouras ilusões da história ocidental: a ilusão racionalista. É a ideia de que a razão seja nosso maior atributo, um que nos faz similar aos deuses (para Platão) ou que nos leva além da "ilusão" de acreditar em deuses (para os neoateístas).⁴⁶ A ilusão racionalista não é apenas uma afirmação sobre a natureza humana. É também uma afirmação de que a casta racional (cientistas e filósofos) deveriam ter mais poder, o que vem acompanhado normalmente de um projeto utópico de criar filhos mais racionais.⁴⁷

De Platão a Sócrates e Kohlberg, muitos racionalistas têm afirmado que a capacidade de raciocinar bem sobre os problemas éticos *causa* o bom comportamento. Eles acreditam que o raciocínio é a estrada real do verdadeira moral, e acreditam que as pessoas que raciocinam bem são mais aptas a agir moralmente.

Mas se esse fosse o caso, então os filósofos morais – que passam o dia inteiro raciocinando sobre princípios éticos – deveriam ser mais virtuosos que as outras pessoas. Será que são? O filósofo Eric Schwitzgebel tentou descobrir. Ele se utilizou de pesquisas e outros métodos mais sutis para medir quantas vezes filósofos morais doavam para a caridade, votavam, ligavam para suas mães, doavam sangue, doavam órgãos, tomavam banhos após as conferências e propositalmente respondiam os e-mails de seus alunos.⁴⁸ E em nenhuma dessas atividades os filósofos morais são melhores que os filósofos ou professores de outras áreas.

Schwitzgebel inclusive correu atrás das listas de livros desaparecidos de dúzias de bibliotecas e descobriu que os livros acadêmicos sobre ética, que presumivelmente são emprestados para eticistas, são os mais roubados e menos devolvidos que livros de outras áreas da filosofia.⁴⁹ Melhor dizendo, especialidade em raciocínio moral não parece melhorar o comportamento moral, e pode até torná-lo pior (talvez por deixar o condutor mais capacitado em gerar justificações *post hoc*). Schwitzgebel ainda não encontrou um jeito de mensurar como os filósofos morais se comportem melhor que outros filósofos.

Qualquer um que dê valor à verdade devia parar de adorar a razão. Todos precisamos olhar friamente a evidência e ver o raciocínio como ele é. Os cientistas cognitivos franceses Hugo Mercier e Dan Sperber recentemente analisaram a vasta literatura de pesquisa sobre raciocínio motivado (em psicologia social) e sobre os vieses e erros do raciocínio (em psicologia cognitiva). Eles concluíram que a maioria das estranhas e deprimentes descobertas em pesquisas fazem mais sentido se você entender o raciocínio como tendo evoluído não para nos auxiliar na busca da verdade, mas para nos ajudar a debater, persuadir e manipular pessoas no contexto das discussões com elas. Como eles dizem: "talentosos debatedores... não buscam a verdade, buscam os argumentos que apoiem seus pontos de vista."⁵⁰ Isso explica porque o viés de confirmação é tão poderoso e difícil de eliminar. Seria tão difícil ensinar estudantes para que olhem outros lados, que procurem evidências contra seus favorecidos pontos de vista ? No entanto, realmente, é muito difícil e ninguém ainda descobriu uma maneira de fazer isso.⁵¹ É difícil porque o viés de confirmação é uma característica embutida (de uma mente argumentativa), e não um vírus que possa ser removido (de uma mente platônica).

Não estou dizendo que devemos parar de raciocinar e seguir em frente com nossos sentimentos íntimos. Sentimentos íntimos, às vezes, são guias melhores do que o raciocínio para fazer escolhas de consumo e juízos interpessoais⁵², mas são frequentemente desastrosos como bases para as Políticas Públicas, à Ciência e ao Direito.⁵³ Em vez disso, o que estou dizendo é devemos desconfiar da capacidade

de raciocínio de qualquer indivíduo. Devemos ver cada indivíduo como um ser limitado, assim com um neurônio. Um neurônio é realmente bom em uma coisa: resumir a estimulação que chega aos seus dendritos para "decidir" se atira um impulso ao longo de seu axônio. Um neurônio sozinho não é muito inteligente. Mas se organizarmos corretamente os neurônios teremos um cérebro. Obtemos um sistema emergente que é muito mais esperto e mais flexível que um simples neurônio. Da mesma maneira, cada indivíduo racional é realmente bom em uma coisa: encontrar evidências que apoiam sua posição atual, geralmente por razões intuitivas. Não devemos esperar que indivíduos produzam bons e abertos raciocínios em busca da verdade, justamente quando o auto interesse ou as preocupações com a reputação estão em jogo. Mas se organizarmos os indivíduos corretamente, de tal forma que alguns indivíduos possam usar seus poderes de raciocínio para contradizer as afirmações dos outros, e todos eles se sentissem vinculados ou compartilhassem um destino comum para permitir a interação com civilidade, obteríamos um grupo que produziria um bom raciocínio como uma característica emergente do sistema social. Por isso é tão importante haver diversidade intelectual e ideológica dentro de qualquer grupo ou instituição cujo objetivo seja encontrar a verdade (como numa agência de inteligência ou numa comunidade de cientistas) ou para produzir boas políticas públicas (como numa assembleia legislativa ou num conselho consultivo).

E se a nossa meta é promover bom *comportamento*, e não apenas bons pensamentos, torna-se mais importante ainda rejeitar o racionalismo e abraçar o intuicionismo.

Ninguém vai um dia inventar uma aula de ética que consiga as pessoas se comportarem de forma ética depois de saírem da sala de aula. As aulas existem para os condutores, e os condutores só vão usar o novo conhecimento para servir seus elefantes de modo mais eficaz. Se queremos fazer as pessoas se comportarem mais eticamente, há dois caminhos a seguir. Podemos mudar o elefante, o que toma muito tempo e é difícil de conseguir. Ou, emprestando a ideia do livro *Switch* de Chio Heat e Dan Heath,⁵⁴ podemos mudar o caminho por onde o elefante e o condutor estão indo. É possível fazer pequenas mudanças e melhorias no ambiente, o que pode promover grandes melhoras no comportamento ético.⁵⁵ Podemos contratar Glauco como consultor e solicitar que projete instituições em que seres humanos reais, sempre preocupados com as próprias reputações, iriam se comportar mais eticamente.

RESUMO

O primeiro princípio da psicologia moral é *Intuições vêm antes, raciocínio estratégico, depois*. Para demonstrar as funções estratégicas do raciocínio moral, analisei cinco áreas de pesquisa mostrando que o raciocínio moral mais parece um político em busca de votos do que um cientista em busca da verdade:

- Somos preocupados obsessivamente sobre o que outros pensam de nós, embora muito dessa preocupação seja invisível e inconsciente.
- O raciocínio consciente funciona como um assessor de imprensa que automaticamente justifica qualquer posicionamento do presidente.
- Com ajuda de nosso assessor de imprensa, somos capazes de mentir e trapacear muitas vezes, e depois esquecer a situação com tanta eficácia que convencemos a nós mesmos.
- O raciocínio pode nos levar a qualquer conclusão que desejemos chegar, porque perguntamos "posso acreditar?" quando queremos crer em alguma coisa, mas "devo acreditar?" quando não queremos crer. A resposta é quase sempre *sim* para a primeira questão e *não* para a segunda.
- Em questões morais e políticas estamos mais vezes em grupo do que sozinhos. Demonstramos nossos talentos de raciocínio para apoiar nosso grupo, e demonstramos comprometimento.

Concluí avisando que a adoração à razão, que é às vezes encontrada em círculos filosóficos e científicos, é uma ilusão. É um exemplo de fé em alguma coisa que não existe. Insisti que em vez de uma abordagem intuicionista da moralidade e da educação moral, devemos ser mais humildes sobre nossas habilidades individuais, e mais sintonizados aos contextos e sistemas sociais que permitam as pessoas a pensar e agir bem.

Tentei realizar um estudo racional de que nossas capacidades morais são melhor descritas de uma perspectiva intuicionista. Não afirmo ter examinado a questão de todos os ângulos, ou oferecido provas irrefutáveis. Por causa do incomensurável poder do viés de confirmação, contra-argumentos terão de ser produzidos por aqueles que não concordam comigo. Eventualmente, se a comunidade científica trabalhar como deve, a verdade emergirá tão grande quanto o número de mentes imperfeitas e limitadas que a combaterão.

Isso conclui a Parte I deste livro, que trata do primeiro princípio da psicologia moral: *Intuições vêm antes, raciocínio estratégico, depois*. Para explicar este princípio utilizei a metáfora da mente como um condutor (raciocínio) sobre um elefante (intuição), e disse que a função do condutor é

servir o elefante. Raciocínio importa, especialmente porque as razões, às vezes, influenciam as pessoas, mas o maior foco da psicologia moral é a intuição. Na Parte II serei bem mais específico sobre o que as intuições são e de onde vêm. Desenharei um mapa do espaço moral, e vou mostrar por que esse mapa favorece mais aos políticos conservadores de que aos liberais.

1 A República, 360c, trans. G. M. A. Grube e C. D. C. Reeve. In Platão, 1997.

2 É o irmão de Glauco, Adeimantus, que afirma o desafio desta forma, em 360e a 361d, mas ele apenas está elaborando o argumento de Glauco. Glauco e Adeimantus querem que Sócrates seja bem sucedido e refute seus argumentos. No entanto, vou usar o Glauco no resto deste livro como porta-voz da opinião de que a reputação é mais importante do que a realidade.

3 A República, 443– 45.

4 Ibid., 473ff.

5 Pelo menos, Platão declarou seus pressupostos sobre a natureza humana em grande extensão. Muitos outros filósofos morais, como Kant e Rawls, simplesmente fazem afirmações sobre como as mentes funcionam, o que as pessoas querem ou o que parece "razoável". Essas afirmações parecem ser baseadas em pouco mais do que a introspecção sobre suas próprias personalidades ou sistemas de valores bastante incomuns. Por exemplo, quando alguns dos pressupostos de Rawls (1971) foram testados – por exemplo, o de que a maioria das pessoas se importaria mais em elevar os mais pobres do que em elevar os remediados se tivessem que projetar uma sociedade por trás de um "véu de ignorância", sem que soubessem que posição ocupariam na sociedade – e tais pressuposto se comprovaram falsos (Frohlich, Oppenheimer e Eavey, 1987).

6 Suas palavras exatas foram: "Meu pensamento é do começo ao fim e sempre por causa do meu fazer" (James 1950/1890, p.333). Susan Fiske (1993) aplicou o funcionalismo de James à cognição social, abreviando o seu dito como "pensar é para fazer". Para mais informações sobre o funcionalismo nas ciências sociais, veja Merton 1968.

7 Um racionalista pode até acreditar que o raciocínio seja facilmente corrompido, ou que a maioria das pessoas não raciocina adequadamente. Mas *dever* implica em *poder*, e os racionalistas estão comprometidos com a crença de que a razão *pode* (*é capaz de encontrar a verdade*) funcionar dessa maneira, talvez (como no caso de Platão) porque a racionalidade perfeita é a verdadeira natureza da alma.

8 Lerner e Tetlock 2003, p. 434.

9 Gopnik, Meltzoff, and Kuhl 2000.

10 Talvez eu pudesse usar o termo *Maquiavélico* em vez de *Glauconiano* ao longo deste livro. Mas a palavra *maquiavélico* é muito pesada, muito sugestiva de líderes enganando pessoas para dominá-las. Penso que a vida moral é realmente sobre cooperação e aliança, e não sobre poder e dominação. A desonestidade e a hipocrisia de nosso raciocínio moral são desenvolvidas para que as pessoas gostem de nós e cooperem conosco, então eu prefiro o termo *Glauconiano*.

11 Veja a revisão em Lerner e Tetlock, 2003. Tetlock, 2002, apresenta três metáforas: políticos intuitivos, promotores intuitivos e teólogos intuitivos. Eu me concentro no político intuitivo aqui, e apresento o promotor intuitivo abaixo, como relacionado às necessidades do político intuitivo. Eu abordo o assunto do teólogo intuitivo quando falo sobre a religião e a necessidade de unir as pessoas com crenças compartilhadas sobre a sacralidade, no capítulo 11.

12 Para artigos ver Ariely 2008; Baron 2007.

13 Lerner and Tetlock 2003, p. 438.

14 Ibid., p. 433; ênfase adicionada.

15 Leary 2004.

16 Leary 2005, p. 85. Há certamente diferenças entre as pessoas em como elas são obcecadas com as opiniões dos outros. Mas as descobertas de Leary indicam que não somos particularmente precisos na avaliação de nossos próprios níveis de obsessão.

17 Millon et al. 1998. Os psicopatas muitas vezes se importam com o que os outros pensam, mas apenas como parte de um plano para manipular ou explorar os outros. Eles não têm emoções como a vergonha e a culpa que se tornariam dolorosas para eles quando os outros os enxergassem através de suas mentiras e viessem a odiá-los. Eles não têm um sociômetro inconsciente automático.

- 18 Wason 1960.
- 19 Shaw, 1996. O viés de confirmação é amplamente encontrado em psicologia social, clínica e cognitiva. Aparece no início da infância e dura toda a vida. Veja comentários em Kunda 1990; Mercier & Sperber 2010; Nickerson 1998; Pyszczynski e Greenberg 1987.
- 20 Kuhn 1989, p. 681.
- 21 Perkins, Farady, and Bushey 1991.
- 22 Ibid., P. 95. Eles encontraram um pouco de melhora geral entre o primeiro e o quarto ano do ensino médio, mas isso poderia ter sido um amadurecimento simples, e não um efeito da educação. Eles não encontraram na faculdade.
- 23 O Daily Telegraph obteve uma cópia vazada do relatório completo de despesas que havia sido preparado pela Câmara dos Comuns em resposta a uma solicitação de *Liberdade de Informação (transparência governamental)* que já vinha sendo negada por anos.
- 24 Bersoff 1999. Veja também a pesquisa de Dan Batson sobre "hipocrisia moral", por exemplo, Batson et al. 1999.
- 25 Perugini and Leone 2009.
- 26 Ariely 2008, p. 201; ênfase adicionada.
- 27 O termo que usei em *The Happiness Hypothesis*.
- 28 Gilovich 1991, p. 84.
- 29 Ditto, Pizarro, and Tannenbaum 2009; Kunda 1990.
- 30 Frey and Stahlberg 1986.
- 31 Kunda 1987.
- 32 Ditto e Lopez 1992. Veja também Ditto et al. 2003, que descobre que quando queremos acreditar em algo, muitas vezes nem nos incomodamos em procurar por uma única peça de prova de apoio. Nós simplesmente aceitamos as coisas de forma acrítica.
- 33 Balci et al. 2006.
- 34 Ver Brockman 2009.
- 35 Veja a revisão em Kinder 1998. A exceção a esta regra é que quando os benefícios materiais de uma política são "substanciais, iminentes e bem divulgados", aqueles que se beneficiariam com isso são mais propensos a apoiá-la do que aqueles que sofreriam danos. Veja também D. T. Miller 1999 sobre a "norma de interesse próprio".
- 36 Kinder 1998, p. 808.
- 37 The term is from Smith, Bruner, and White, as quoted by Kinder 1998.
- 38 Veja o estudo clássico de Hastorf e Cantril (1954) em que estudantes de Dartmouth e Princeton chegaram a conclusões muito diferentes sobre o que aconteceu no campo de futebol depois de assistir um mesmo filme mostrando várias apitadas para pênaltis duvidosos.
- 39 Lord, Ross e Lepper 1979; Munro et al. 2002; Taber e Lodge 2006. Os efeitos de polarização não são encontrados em todos os estudos, mas como Taber e Lodge argumentam, os estudos que não conseguiram encontrar o efeito geralmente utilizaram estímulos mais suaves, menos emocionais, que não envolveram plenamente os eleitores.
- 40 Westen et al. 2006.
- 41 As áreas ativadas foram: insula, PFC medial, ACC ventral, PFC ventromedial e córtex cingulado posterior. As áreas associadas à emoção negativa são particularmente a insula esquerda, o córtex frontal orbitário lateral e o PFC ventromedial. A amígdala, intimamente relacionada ao medo e à ameaça, mostrou maior atividade nos primeiros ensaios, mas já havia se "habitado" nos julgamentos posteriores. Note que todas essas descobertas surgem a partir das reações à hipocrisia de um alvo neutro (por exemplo, Tom Hanks) em comparação com as reações à hipocrisia de seu próprio candidato.
- 42 Greene (2008) refere-se a esta área como "Moinho" no cérebro, porque tende a ser mais ativo quando os sujeitos tomam a escolha legal e utilitária em vez da escolha deontológica mais baseada em emoção.
- 43 O dlPFC não mostrou um aumento de atividade até que a informação exculpatória fosse dada e o eleitor partidário fosse libertado das algemas. Era como se o raciocínio confirmatório não pudesse começar até que os entrevistados tivessem uma explicação clara e emocionalmente aceitável para confirmar.
- 44 Olds and Milner 1954.

45 *Webster's Third New International Dictionary*. As definições relacionadas incluem "falsas crenças ou um persistente erro de percepção ocasionado por uma falsa crença ou distúrbio mental".

46 Dawkins 2006; Dennett 2006; Harris 2006. Vou discutir seus argumentos em detalhes no capítulo 11.

47 Platão dá o seu conselho educativo no Livro 3 da República; Dawkins dá no capítulo 9 de *The God Delusion*.

48 Schwitzgebel and Rust 2009, 2011; Schwitzgebel et al. 2011.

49 Schwitzgebel 2009.

50 Mercier and Sperber 2011, p. 57.

51 Veja Lilienfeld, Ammirati e Landfield 2009 para um relatório sobre o quão difícil tem sido desenvolver métodos de "desviesização" do pensamento humano. O pouco sucesso que há na literatura do "pensamento crítico" quase nunca encontra (ou mesmo busca) transferência de habilidades além da sala de aula

52 Wilson 2002; Wilson and Schooler 1991.

53 Baron 1998.

54 Heath and Heath 2010.

55 Veja www.EthicalSystems.org para minha tentativa de reunir pesquisas sobre essas "mudanças de caminho", muitas das quais são fáceis de fazer. Um bom exemplo é a descoberta de Dan Ariely de que, se pedirmos às pessoas para assinar um relatório de despesas inicial, comprometendo-se em seguir o relatório, em vez de mais tarde trazer um relatório final, obtemos uma grande queda na cobrança posterior para cobertura de despesas. Veja Ariely 2008.

PARTE II

A MORALIDADE NÃO SE RESUME AO MAL E À JUSTIÇA

Metáfora Central

*A mente moralista é como uma língua com seis
receptores de sabor.*

CINCO

Além da *esquisita* (WEIRD) moralidade

Conquistei meu doutorado no McDonald's. Parte dele, aliás, pelas horas que gastei ficando do lado de fora de uma lanchonete do McDonald's na Filadélfia (West) tentando recrutar adultos da classe operária para conversar comigo por causa da minha pesquisa de dissertação. Quando alguém concordava, sentávamos na área descoberta da lanchonete, e perguntava à pessoa sobre o que achava da família que comia seu próprio cachorro, sobre a mulher que usou a bandeira como pano de limpeza e todo o resto. Ganhei vários olhares atravessados durante as entrevistas, e muitas gargalhadas – especialmente quando contava a história do homem e a galinha. Eu esperava por isso, pois havia escrito as histórias para surpreender e até mesmo chocar as pessoas.

Mas o que não esperava era que esses entrevistados da classe operária achessem meus pedidos por justificativas tão desconcertantes. Cada vez que alguém dizia que a pessoa na história tinha feito algo errado, eu perguntava, "Pode me dizer o que ela fez de errado?" Quanto entrevistei os estudantes no campus Penn no mês anterior, essa pergunta era respondida com suas justificações morais tranquilamente. Mas apenas alguns quarteirões para oeste, esta mesma pergunta frequentemente provocava longas pausas e olhares desconfiados. Essa pausas e olhares pareciam dizer, *Você quer dizer que não sabe porque é errado fazer isso com um galinha? Tenho de explicar isso pra você? De que planeta você veio?*

Esses entrevistados estavam certos em se perguntar sobre mim porque eu realmente era esquisito. Eu vinha de um estranho e diferente mundo moral – a Universidade da Pennsylvania. Os estudantes de Penn eram os mais incomuns entre os doze grupos de meus estudos. Eram únicos em sua devoção inabalável ao "princípio de dano", já mencionado por John Stuart Mill em 1859: "A única justificativa para que um poder possa ser exercido legitimamente sobre alguém em uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é a prevenção de danos a outros membros".¹ Como um estudante de Penn disse: "É a galinha dele, ele está comendo, ninguém está se machucando".

Os estudantes de Penn eram como todos os demais dos onze grupos que diziam se sentir envergonhados diante de violações de tabus, mas foram o *único* grupo que muitas vezes ignorava seus próprios sentimentos de repulsa para dizer

que uma ação que os chateava poderia ser moralmente permitida. E foram o único grupo em que a maioria (73%) foi capaz de tolerar a história da galinha. Como um dos estudantes de Penn disse: "É perversão, mas se está fazendo em privado, é seu direito."

Eu e meus colegas estudantes da Penn fomos estranhos uma segunda vez também. Em 2010, os psicologistas Joe Henrich, Steve Heine e Ara Norenzayan publicaram um profundo e importante artigo: "As mais estranhas pessoas no mundo?"²

Os autores apontavam que quase toda a pesquisa em psicologia no mundo era conduzida a partir de pequenos grupos populacionais: pessoas das culturas ocidentais, educadas, industrializadas e democráticas (*Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic*, palavras que formariam o acrônimo WEIRD). Eles analisaram dúzias de estudos mostrando que as pessoas WEIRD estatisticamente irrelevantes; pois eram os menos típicos, os menos representativos se você quisesse fazer generalizações a respeito da natureza humana. Mesmo no ocidente, americanos são menos representativos que europeus, e dentro do Estados Unidos, a classe média alta educada (Penn, por exemplo) é mais incomum de todas.

Várias particularidades da cultura WEIRD podem ser capturadas nesta simples generalização: *Quanto mais WEIRD você for, mas verá o mundo como uma coleção de coisas separadas, e não de coisas relacionadas*. Há muito tempo já se reporta que os ocidentais se consideram mais autônomos e independentes do que os orientais.³ Por exemplo, quando solicitados a escrever vinte frases começando com as palavras "Eu sou...", americanos tendem a listar suas características psicológicas internas (feliz, social, interessado em jazz), enquanto que orientais asiáticos tendem a listar seu papel em relacionamentos (um filho, um marido, um empregado da Fujitsu).

As diferenças se aprofundam, mesmo as percepções visuais são afetadas. É o que conhecemos como *tarefa da linha enquadrada*, em que mostramos um quadrado com uma linha dentro. Vimos a página e vemos um quadrado vazio maior ou menor do que o quadrado anterior. A tarefa é desenhar uma linha que seja a mesma linha vista do outro lado da página, pode ser em termos absolutos (mesmo tamanho em centímetros, não importa o tamanho do novo quadrado) ou pode ser em termos relativos (proporcional ao tamanho do novo quadrado). Ocidentais, especialmente os americanos, se saem bem em termos absolutos porque viram a linha com um objeto independente na primeira vez e guardaram isso na memória. Orientais asiáticos, em contraste, superam os americanos na tarefa em termos relativos, porque perceberam automaticamente e se lembraram da relação entre as partes. ⁴

Esta diferença de percepção está relacionada com a diferença do estilo de pensamento. A maioria das pessoas pensam holisticamente (vendo o contexto como um todo e as relações entre as partes), mas as pessoas WEIRD pensam mais de forma analítica (retirando o objeto em foco de seu contexto, classificando-o numa categoria, assumindo que o que seja verdade para a categoria seja verdade para o objeto).⁵ Juntando tudo isso, faz sentido que os filósofos WEIRD desde Kant e Mill tenha mais gerado sistemas morais individualistas, universalistas e baseados em regras. Essa é a moralidade que precisamos para governar uma sociedade de indivíduos autônomos.

Mas quando pensadores holísticos de uma cultura não-WEIRD escrevem sobre a moralidade, vemos algo como os Analectos de Confúcio, uma coleção de aforismos e anedotas que não podem ser reduzidos a uma regra simples.⁶ Confúcio fala sobre uma variedade de específicos deveres e virtudes nos relacionamentos (piedade filial e tratamento apropriado aos subordinados).

Se as pessoas WEIRD e as pessoas não-WEIRD pensam de formas diferentes e veem o mundo de formas diferentes, então é lógico que possuam diferentes preocupações morais. Se quisermos um mundo cheio de indivíduos, vamos preferir a moralidade de Kohlberg e Turiel – uma moral que proteja indivíduos e seus direitos individuais. Iremos priorizar preocupações sobre o mal e a justiça.

Mas se vivemos em uma sociedade não-WEIRD em quem as pessoas tendem a ver relacionamentos, contextos, grupos e instituições, então não estaremos focados em proteger indivíduos. Teremos uma moralidade mais sociocêntrica, isso significa (como descrito por Shweder no cap. 1) que colocaremos as necessidades dos grupos e instituições antes, muitas vezes antes das necessidades dos indivíduos. Se assim o fazemos, então a moralidade baseada em preocupações sobre o mal e a justiça não serão suficientes. Teremos preocupações adicionais, e precisaremos de virtudes adicionais para manter as pessoas unidas.

A Parte II deste livro trata dessas preocupações adicionais e virtudes. Trata do segundo princípio da psicologia moral: *A moralidade não se resume ao mal e à justiça*. Vou tentar convencer você que este princípio é verdadeiro *descritivamente* – isto é, como um retrato das moralidades que vemos quando olhamos pelo mundo afora. Deixarei de lado a questão de saber se algumas dessas moralidades alternativas são *realmente* boas, verdadeiras ou justificáveis. Como intuicionista, acredito ser um erro *levantar* essa pergunta emocionalmente poderosa até acalmarmos nossos elefantes e cultivarmos alguma compreensão sobre o que essas moralidades estão tentando realizar. É muito fácil para nossos condutores abrirem um processo contra cada moralidade, partido político ou religião de que não gostamos.⁷ Então, vamos tentar entender a diversidade moral

primeiro, antes de julgar outras moralidades.

TRÊS ÉTICAS SÃO MAIS DESCRITIVAS QUE UMA

A Universidade de Chicago é orgulhosa de ser classificada pela revista *Playboy* como *a pior escola para festas* dos Estados Unidos. Os invernos são longos e brutais, há mais livrarias que bares, e os estudantes usam camisetas com o logotipo da universidade sobre frases tipo: "a diversão acaba aqui" e "o inferno é gelado". Cheguei à universidade no início de setembro em 1992, descarreguei minha mudança e saí para beber. Numa mesa perto da minha havia uma forte discussão. Um cara barbado batia a mão sobre a mesa e gritava: "Foda-se, estou falando sobre Marx!"

Essa cara era a cultura de Richard Shweder. Eu tinha garantido um contrato de professor associado para trabalhar com Shweder por dois anos após terminar meu doutorado na Penn. Shweder era um pensador de ponta na área da psicologia cultural – uma nova disciplina que combinava o amor dos antropólogos ao contexto e à variabilidade com o interesse nos processos mentais dos psicólogos.⁸ Um ditado da psicologia cultural é que "alma e cultura fazem uma a outra".⁹ Em outras palavras, você não pode estudar a mente enquanto ignora a cultura, como os psicólogos fazem usualmente, pois as mentes funcionam a partir do momento em que estão inseridas numa determinada cultura. E você não pode estudar a cultura ignorando a psicologia, como os antropólogos fazem usualmente, pois as práticas sociais e instituições (ritos de iniciação, bruxaria e religião) são até certo ponto formados pelos conceitos e desejos profundamente enraizados na mente humana, o que explica suas formas similares em diferentes continentes.

Eu estava particularmente atraído por uma nova teoria da moralidade que Shweder tinha desenvolvida baseada em sua pesquisa em Orissa (aquela que descrevi no cap. 1). Após ter publicado esse estudo, ele e seus colegas continuaram a analisar as transcrições das seiscentas entrevistas que haviam coletado. Eles encontraram três maiores conjuntos de temas morais, que eles batizaram como éticas da autonomia, da comunidade e da divindade.¹⁰ Cada uma delas baseada numa ideia diferente sobre o que realmente uma pessoa seja.

A *ética da autonomia* é baseada na ideia de que as pessoas são, em primeiro lugar, indivíduos autônomos com desejos, necessidades e preferências. E as pessoas deveriam ser livres para satisfazer esses desejos, necessidades e preferências como bem quisessem, e assim as sociedades desenvolveriam

conceitos morais como direitos, liberdade e justiça que permitiriam a convivência pacífica sem interferência nos projetos pessoais de cada um. Esta é a ética dominante nas sociedades individualistas. Podemos encontrá-la nas obras de utilitaristas com John Stuart Mill e Peter Singer¹¹ (que avalia a justiça e os direitos de acordo com o que contribuam para o bem estar humano), e também encontramos nas obras de deontologistas como Kant e Kohlberg (que priorizam a justiça e os direitos mesmo em casos que possam reduzir o bem estar geral).

Mas basta um passo fora da sociedade secular ocidental e podemos ouvir as pessoas falando em dois outros idiomas morais. A *ética da comunidade* é baseada na ideia de que as pessoas são, em primeiro lugar, membros de entidades maiores como famílias, times, exércitos, empresas, tribos e nações. Essas entidades maiores são mais do que a soma das pessoas que as constituem; elas são reais, elas importam e devem ser protegidas. As pessoas têm obrigação de desempenhar suas funções específicas em tais entidades. Muitas sociedades, portanto, desenvolvem conceitos morais como dever, hierarquia, respeito, reputação e patriotismo. Em tais sociedades, a insistência ocidental de que as pessoas deveriam viver suas próprias vidas e perseguir seus objetivos parece egoísta e perigoso – com certeza um modo de enfraquecer o tecido social e destruir as instituições coletivas, aquelas de que todos dependem.

A *ética da divindade* é baseada na ideia de que as pessoas são, em primeiro lugar, recipientes temporários em que uma alma divina foi implantada.¹² Pessoas não são apenas animais com uma dose extra de consciência; elas são filhas de Deus e deveriam se comportar adequadamente. O corpo é um templo, não um parque de diversões. Mesmo quando não prejudica ou viola os direitos de alguém, um homem não deveria fazer sexo com o cadáver de uma galinha pois isso o degrada, desonra seu criador e viola a sagrada ordem do universo. Muitas sociedades portando desenvolvem conceitos morais como a santidade e o pecado, pureza e contaminação, elevação e degradação. Em tais sociedades, a liberdade pessoas das nações ocidentais são entendidas como libertinagem, hedonismo e celebração dos mais baixos instintos da humanidade.¹³

Primeiro li sobre as três éticas de Shweder em 1991, depois de haver coletado meus dados no Brasil e antes de ter escrito minha dissertação. Descobri que todas as minhas melhores histórias – aquelas em que as pessoas reagiam emocionalmente, incapazes de encontrar uma vítima – envolviam ou desrespeito, que violava a ética da comunidade (por exemplo, usar uma bandeira como pano de limpeza), ou repulsa e luxúria, que violava a ética da divindade (por exemplo, a coisa com a galinha).

Usei a teoria de Shweder para analisar as justificativas que as pessoas deram (quando perguntava a elas "Pode me dizer por quê?"), e funcionou como mágica.

Os estudantes da Penn se expressavam quase exclusivamente no idioma da ética da autonomia, enquanto os demais grupos (especificamente os grupos da classe operária) faziam muito mais uso da ética da comunidade, e um pouco de uso da ética da divindade.¹⁴

Logo depois que cheguei a Chicago, eu me inscrevi na irmandade Fulbright para passar três meses na Índia, onde esperava olhar mais de perto a ética da divindade (que foi a mais rara das três éticas nos dados da minha dissertação). Como consegui aproveitar a extensa rede de amigos e colegas de Shweder em Bhubaneswar, capital da Orissa, foi fácil elaborar uma proposta de pesquisa detalhada, a qual foi financiada. Depois de passar um ano em Chicago, lendo psicologia cultural e aprendendo com Shweder e seus alunos, voei para a Índia em setembro de 1993.

COMO EU ME TORNEI UM PLURALISTA

Fui muito bem recebido e bem tratado. Para meu uso, recebi um adorável apartamento, que veio com seu próprio cozinheiro e empregado em tempo integral.¹⁵ Por US\$ 5/dia aluguei um carro e motorista. Fui recebido na universidade local pelo professor Biranchi Puhani, um velho amigo de Shweder, que me deu um escritório e me apresentou ao resto do departamento de psicologia, do qual recrutei uma equipe de pesquisa com estudantes entusiasmados. Em menos de uma semana, estava pronto para começar meu trabalho, o qual deveria ser uma série de experimentos sobre o julgamento moral, em particular as violações da ética da divindade. Mas esses experimentos me ensinaram pouco em comparação com o que aprendi ao me deparar com uma rede social complexa em uma pequena cidade indiana, conversando com meus anfitriões e conselheiros sobre minha confusão.

Uma das causas da confusão foi que eu trazia comigo duas identidades incompatíveis. Por um lado, eu era um ateu liberal de vinte e nove anos com pontos de vista muito definidos sobre o certo e o errado. Por outro lado, eu queria ser como aqueles antropólogos de mente aberta a partir do que tinha lido muito e estudado, como Alan Fiske e Richard Shweder. Minhas primeiras semanas em Bhubaneswar foram, portanto, preenchidas com sentimentos de choque e dissonância. Jantei com homens cujas esposas silenciosamente nos serviam e depois se retiravam para a cozinha, sem me dirigir uma palavra a noite toda. Disseram-me para ser mais rigoroso com os meus serviços, e para parar de agradecer quando me serviam. Vi pessoas se banharem e cozinhareem com água

visivelmente poluída, mas considerada sagrada. Em suma, eu estava imerso em uma sociedade com segregação sexual, hierarquicamente estratificada e devotadamente religiosa, e eu estava empenhado em entendê-la em seus próprios termos, e não nos meus.

Só demorou algumas semanas para que minha dissonância desaparecesse, não porque eu fosse um antropólogo natural, mas porque a capacidade humana normal para a empatia apareceu. Eu *gostava* dessas pessoas que estavam me hospedando, me ajudando e me ensinando. Onde quer que eu fosse, as pessoas eram gentis comigo. E quando você é grato às pessoas, é mais fácil adotar aceitar seus modos de ver. Meu elefante inclinou-se para elas, o que fez meu cavaleiro buscar argumentos morais para defendê-las. Em vez de automaticamente rejeitar essa realidade em os homens seriam opressores sexistas e desenvolver uma piedade pelas mulheres, filhos e serviçais como se fossem vítimas indefesas, comecei a ver um mundo moral no qual famílias, e não indivíduos, são a unidade básica da sociedade e os membros de cada família extensa (incluindo seus serviçais) são intensamente interdependentes. Neste mundo, a igualdade e a autonomia pessoal não eram valores sagrados. Honrar anciãos, deuses e convidados, protegendo subordinados e cumprindo os deveres baseados em papéis sociais eram mais importantes.

Eu tinha lido sobre a ética da comunidade de Shweder e a entendido intelectualmente. Mas agora, pela primeira vez na minha vida, comecei a senti-la. Eu podia ver a beleza em um código moral que enfatizava o dever, o respeito pelos anciãos, a servidão ao grupo e a negação dos próprios desejos. Eu ainda podia ver seu lado feio: podia ver que o poder às vezes levava à pomposidade e ao abuso. Podia ver que os subordinados – particularmente as mulheres – eram muitas vezes bloqueados de fazer o que queriam pelos caprichos de seus senhores (homens e mulheres mais velhos). Mas pela primeira vez na vida, dei conta de dar um passo fora da minha casa moral, a ética da autonomia. Eu tinha um lugar de onde olhar, e do ponto de vista da ética da comunidade, a ética da autonomia agora parecia excessivamente individualista e auto focada. Nos meus três meses na Índia conheci poucos americanos. Mas quando embarquei no avião para voar de volta a Chicago, ouvi uma voz alta com um sotaque inconfundivelmente americano dizendo: "Olha, você diz a ele que este é o porta-bagagem da *meu* assento, e eu tenho o direito de usá-lo." Eu me encolhi.

O mesmo aconteceu com a ética da divindade. Compreendi intelectualmente o que significava tratar o corpo como um templo e não como um parque de diversões, mas esse era um conceito analítico para tentar entender pessoas que eram radicalmente diferentes de mim. Eu pessoalmente gostava muito de diversão e podia ver poucas razões para escolher menos dela em vez de mais. E eu era

bem dedicado à eficiência, mas pude encontrar uma boa razão para passar uma hora ou duas por cada dia dizendo orações e executando rituais. Lá estava eu em Bhubaneswar, entrevistando sacerdotes, monges e leigos hindus sobre seus conceitos de pureza e contaminação, tentando entender por que os hindus colocam tanta ênfase em banhos, escolhas alimentares e preocupações sobre o que ou uma pessoa havia tocado. Por que os deuses hindus se preocupam com o estado dos corpos de seus devotos? (E não são apenas deuses hindus, o Alcorão e a Bíblia hebraica revelam preocupações semelhantes, e muitos cristãos acreditam que "a higiene é a porta da graça divina".)¹⁶

Durante a pós-graduação, fiz algumas pesquisas sobre a repulsa moral e isso me preparou para pensar sobre essas questões. Eu tinha como companheiros Paul Rozin (um dos principais especialistas em psicologia da comida e alimentação) e Clark McCauley (um psicólogo social no Bryn Mawr College). Queríamos saber por que o sentimento da repulsa – que se originou claramente como uma emoção que nos afasta de coisas sujas e contaminantes – agora podia ser desencadeado por algumas violações morais (como traição ou abuso infantil), mas não por outros (como roubar um banco ou fraudar impostos).¹⁷

Nossa teoria, em resumo, era de que a mente humana percebia automaticamente uma espécie de dimensão vertical do espaço social, vinda de cima, de Deus ou de uma perfeição moral no alto, através de anjos, humanos, outros animais, monstros, demônios; ou de baixo, do diabo, do mal absoluto, do fundo do inferno.¹⁸ A lista de seres sobrenaturais varia de cultura para cultura, e você não encontra essa dimensão vertical elaborada em todas as culturas. Mas você encontra muitas vezes as *ideias de alto = bom = puro = deus* e também *baixo = ruim = sujo = animal*. Tantas vezes, de fato, que parece ser uma espécie de arquétipo (se gosta de terminologia junguiana) ou ideia preparada de forma inata (se preferir a linguagem da psicologia evolutiva). Nossa ideia era que a repulsa moral se faz sentir sempre que vemos ou ouvimos a respeito de pessoas cujo comportamento mostra que elas são baixas nessa dimensão vertical. As pessoas se sentem degradadas quando pensam em tais coisas, assim como se sentem elevadas ouvindo a respeito de ações virtuosas.¹⁹ Um homem que rouba um banco faz uma coisa ruim e queremos vê-lo punido. Mas um homem que trai seus próprios pais ou que escraviza crianças para o comércio sexual parece monstruoso – como se nele faltasse algum sentimento humano básico.

Tais ações nos revoltam e parecem desencadear uma parte da mesma fisiologia da repulsa, como ver ratos que escapam de uma lata de lixo.²⁰ Essa era a nossa teoria, e era bastante fácil encontrar evidências para ela na Índia. As noções hindus da reencarnação não podem ser mais explícitas: nossas almas se reencarnam em criaturas superiores ou inferiores na próxima vida, com base na

virtude de nossa conduta durante esta vida. Mas como aconteceu com a ética da comunidade, a grande surpresa para mim foi que, depois de alguns meses, comecei a *sentir* a ética da divindade de maneiras sutis.

Alguns desses sentimentos estavam relacionados à realidade física da sujeira e da higiene em Bhubaneswar. Vacas e cachorros vagavam livremente pela cidade, então você tinha de andar cuidadosamente em torno de seus excrementos; às vezes viam-se pessoas defecando pela estrada; e o lixo era muitas vezes amontoado em pilhas quase caindo. Então, comecei achar natural adotar a prática indiana de remover os sapatos quando entrava em uma casa particular, criando uma fina fronteira entre espaços sujos e limpos. Ao visitar os templos, fiquei sensibilizado pela topografia espiritual: o pátio é mais alto (mais puro) do que a rua; a antecâmara do templo ainda mais alta, e o santuário interior, onde o deus estava alojado, só podia ser usado pelo sacerdote brâmane, aquele que seguia todas as regras necessárias de pureza pessoal. As casas particulares tinham uma topografia similar, e eu tinha que ter certeza de nunca entrar na cozinha ou na sala onde as oferendas eram feitas para divindades. A topografia da pureza aplica-se mesmo ao seu próprio corpo: você come com a mão direita (depois de lavá-la), e você usa sua mão esquerda para se limpar (com água) após defecar, para que você desenvolva uma sensação intuitiva de que *esquerda* = *sujeira* e *direita* = *limpeza*. Isso se torna uma segunda natureza, a ponto de jamais se dar coisas aos outros usando a mão esquerda.

Se esses novos sentimentos fossem apenas uma nova habilidade para detectar raios de sujeira invisíveis que emanavam de objetos, eles me ajudariam a entender o transtorno obsessivo-compulsivo, mas não a moral. Esses sentimentos eram mais do que isso. Na ética da divindade, há uma ordem para o universo, e as coisas (assim como as pessoas) devem ser tratadas com a reverência ou a repulsa que mereçam. Quando voltei para Chicago, comecei a sentir essências positivas que emanavam de alguns objetos. Sentia-me bem ao tratar certos livros com reverência – não deixando-os no chão ou levando-os para o banheiro. Os serviços funerários e até o enterro (que antes me pareciam ser um desperdício de dinheiro e espaço) começaram a ter mais sentido emocional. O corpo humano, de repente, não era um objeto, como de qualquer outro cadáver animal no momento da morte. Existem modos certos e maneiras erradas de tratar corpos, mesmo quando não há nenhum ser consciente dentro do corpo que possa sentir maus tratos.

Também comecei a entender por que as guerras culturais americanas iniciavam tantas batalhas a partir de um sacrilégio. Uma bandeira seria apenas um pedaço de pano que possa ser queimado como forma de protesto? Ou cada bandeira contém dentro dela algo não material, de modo que, quando os manifestantes a queimassem, eles faziam algo ruim (mesmo que ninguém os visse

fazendo)? Quando um artista submerge um crucifixo em uma jarra com sua própria urina, ou mancha com esterco de elefante uma imagem da Virgem Maria, essas obras pertenceriam a museus de arte?²¹ Pode um artista simplesmente dizer a um religioso cristão, "Se não quiser ver isso, não vá ao museu"? Ou a mera existência de obras desse tipo tornem o mundo mais sujo, mais profano e mais degradado?

Se não consegue ver nada de errado aqui, tente imaginar isso na política. Imagine que um artista conservador criasse obras assim usando imagens de Martin Luther King Jr. e Nelson Mandela em vez de Jesus e Maria. Imagine que sua intenção era zombar da quase-deificação pela esquerda de tantos líderes negros. Será que tais obras poderiam ser exibidas em museus de Nova York ou Paris sem provocar manifestações irritadas? Será que os mais à esquerda sentiriam que o museu estaria contaminado pelo racismo, mesmo depois que as pinturas fossem removidas?²²

Como com a ética da comunidade, eu tinha lido sobre a ética da divindade antes de ir para a Índia, e a entendia intelectualmente. Mas na Índia, e anos depois quando voltei, senti isso. Eu podia ver a beleza de um código moral que enfatizava o autocontrole, a resistência à tentação, o cultivo do próprio eu mais elevado e mais nobre pela negação dos desejos do eu. Eu também podia ver o lado obscuro dessa ética: uma vez que você permite sentimentos viscerais de repulsa para orientar sua concepção sobre o que Deus quer, então as minorias que possam provocar até mesmo uma pitada de repulsa na maioria (como homossexuais ou pessoas obesas) podem ser condenadas ao ostracismo e tratadas cruelmente. A ética da divindade é às vezes incompatível com a compaixão, o igualitarismo e os direitos humanos mais básicos.²³

Mas ao mesmo tempo, oferece uma valorosa perspectiva de que podemos entender e criticar as manifestações mais feias das sociedades seculares. Por exemplo, por que muitos de nós somos incomodados pelo materialismo desenfreado? Se algumas pessoas querem trabalhar duro para ganhar dinheiro a fim de comprar bens de luxo para impressionar os outros, como podemos criticá-los usando a ética da autonomia? Para oferecer outro exemplo, eu estava recentemente almoçando em uma sala de jantar da UVA. Na mesa ao meu lado, duas mulheres jovens conversavam. Uma delas estava muito grata por algo que a outra concordou em fazer por ela. Para expressar sua gratidão, ela exclamou: "Oh, meu Deus! Se você fosse um cara, eu estaria tão bem que chupava seu pinto agora!" Eu senti uma mistura de diversão e repugnância, mas como eu poderia criticá-la a partir da ética da autonomia? A ética da divindade nos permite dar voz a sentimentos incipientes de elevação e degradação - nosso senso de "mais alto" e "mais baixo". Isso nos dá um caminho para condenar o consumismo grosseiro e a sexualidade insensível ou trivial. Podemos entender as lamentações

sem fim sobre o vazio espiritual de uma sociedade de consumo em que a missão de todos é satisfazer seus desejos pessoais.²⁴

SAINDO DA MATRIX

Entre as mais profundas ideias que surgiram mundo afora e atravessaram eras existe a aquela de que o mundo que experimentamos é uma ilusão, similar a um sonho. A iluminação é uma forma de despertar. Encontramos essa ideia em muitas religiões e filosofias,²⁵ e também como um elemento básico da ficção científica, especialmente desde o livro *Neuromancer* de William Gibson de 1984. Gibson cunhou o termo *ciberespaço* e descreveu-o como uma "matrix" que emerge quando um bilhão de computadores estão conectados e as pessoas se enredam em "uma alucinação consensual".

Os criadores do filme *The Matrix* transformaram a ideia de Gibson em uma experiência visual maravilhosa e assustadora. Em uma de suas cenas mais famosas, o protagonista, Neo, tem uma escolha. Ele pode tomar uma pílula vermelha, que irá desconectá-lo da matrix, dissolver a alucinação e dar-lhe o comando de seu corpo físico real (que está deitado em uma cuba de gosma). Ou ele pode tomar uma pílula azul, esquecer que houvesse essa escolha, e sua consciência retornaria à alucinação bastante agradável em que quase todos os seres humanos passam sua existência consciente. Neo engole a pílula vermelha e a matrix se dissolve ao redor dele.

Não foi assim tão dramático para mim, mas os escritos de Shweder eram a minha pílula vermelha. Comecei a ver que muitas matrizes morais coexistiam dentro de cada nação. Cada matrix fornece uma visão de mundo completa, unificada e emocionalmente convincente, facilmente justificada por evidências observáveis e quase inexpugnável para ser atacada por argumentos de pessoas de fora.

Cresci com um judeu nos subúrbios da cidade de Nova York. Meus avós haviam fugido da Rússia czarista e encontraram trabalho na indústria de vestuário de Nova York. Para a geração deles, o socialismo e os sindicatos de trabalhadores foram respostas eficazes contra a exploração e as terríveis condições de trabalho que enfrentavam. Franklin Roosevelt foi o líder heroico que protegeu os trabalhadores e derrotou Hitler. Desde então, os judeus têm sido os eleitores mais fiéis do Partido Democrata.²⁶

Minha moralidade não foi apenas moldada por minha família e etnia. Eu frequentei a Universidade de Yale, classificada na época como a segunda mais

liberal das escolas da Ivy League (um grupo formado por oito das universidades mais prestigiadas dos Estados Unidos: Brown, Columbia, Cornell, Dartmouth, Harvard, Princeton, Universidade da Pensilvânia e Yale). Não era incomum que durante as discussões em classe professores e alunos fizessem piadas e comentários críticos sobre Ronald Reagan, o Partido Republicano ou sobre a posição conservadora em relação a eventos controversos da época. Ser liberal era legal; ser liberal era justo (moral). Os estudantes de Yale na década de 1980 apoiaram fortemente as vítimas do apartheid, o povo de El Salvador, o governo da Nicarágua, o meio ambiente e as greves dos sindicatos de trabalhadores de Yale, o que nos privou de salas de jantar durante muito tempo no meu último ano. O liberalismo parecia tão obviamente ético. Os liberais marcharam pela paz, pelos direitos dos trabalhadores, pelos direitos civis e pelo secularismo. O Partido Republicano foi (como vimos) o partido da guerra, dos grandes negócios, do racismo e do cristianismo evangélico. Não entendia como qualquer pessoa pensante abraçaria voluntariamente o partido do mal, e assim eu e os nossos companheiros liberais procurávamos explicações psicológicas do conservadorismo, mas não o liberalismo. Nós apoiávamos políticas liberais porque víamos o mundo claramente e queríamos ajudar as pessoas, mas elas apoiavam políticas conservadoras a partir de puro interesse (Abaixo os impostos!) ou um sutil racismo velado (Parem de financiar programas de bem-estar para minorias!). Nunca consideramos a possibilidade de que houvessem mundos morais alternativos em que a redução do mal (ajudar as vítimas) e o aumento da justiça (por meio da igualdade baseada em grupo) não seriam os principais objetivos.²⁷ E se não podíamos imaginar outras moralidades, não podíamos acreditar que os conservadores fossem tão sinceros em suas crenças morais quanto nós éramos.

Quando mudei de Yale para Penn, e depois de Penn para a Universidade de Chicago, a matrix permaneceu praticamente a mesma. Apenas na Índia eu tive que ficar sozinho. Se eu estivesse lá como turista, teria sido fácil manter minha carteira de associado da matrix; eu teria me encontrado de vez em quando com outros turistas ocidentais, e teríamos trocado histórias sobre o sexismo, a pobreza e a opressão que víamos. Mas como eu estava lá para estudar psicologia cultural, fiz tudo o que pude para se encaixar em outra matrix, uma feita principalmente pelas éticas da comunidade e da divindade.

Quando voltei para a América, os conservadores sociais já não pareciam tão loucos. Eu poderia ouvir os líderes do "direito religioso", como Jerry Falwell e Pat Robertson, com uma espécie de desapego clínico. Eles querem mais oração e espancamento nas escolas, menos educação sexual e ao aborto? Não achava que essas ações pudessem reduzir a AIDS ou a gravidez na adolescência, mas podia

ver porque cristãos conservadores queria "reforçar" o ambiente moral das escolas e desencorajar a ideologia de que as crianças poderiam ser livres tanto quando desejassem. Conservadores sociais consideram os programas de bem estar (assistência social) e o feminismo aumentam os índices de mães solteiras? E enfraquecem as estruturas tradicionais da sociedade que exigem dos homens que cuidem de seus próprios filhos? Bem, agora que eu já não me encontrava na defensiva, podia ver que alguns argumentos faziam sentido, mesmo que também houvessem benefícios em liberar as mulheres da dependência dos homens. Eu tinha me livrado minha mentalidade partidária anterior (rejeitar primeiro, fazer perguntas retóricas mais tarde) e comecei a pensar em políticas liberais e conservadoras como manifestações de visões profundamente conflitantes, mas igualmente sinceras de uma boa sociedade.²⁸

Eu me senti bem por ter me livrado do ódio partidário. E desde que não estava mais zangado, não estava mais comprometido em chegar às conclusões que o moralista zangado exige: nós estamos certos, eles estão errados. Eu me tornei capaz de explorar novas matrizes morais, cada uma delas apoiada em suas próprias tradições intelectuais. Sentia uma espécie de despertar.

Em 1991, Shweder escreveu sobre o poder da psicologia moral em causar tal despertar:

Embora as concepções de outras pessoas sejam acessíveis a nós, no sentido de que quando realmente entendemos suas concepções das coisas, nós conseguimos reconhecer *possibilidades latentes dentro de nossa própria racionalidade...* e aquelas formas de conceber as coisas tornam-se evidentes para nós pela primeira vez, e dali por diante. Em outras palavras, não há um "pano de fundo" homogêneo para nosso mundo. Somos múltiplos desde sempre.²⁹

Não posso exagerar a importância desta citação para a psicologia moral e política. Somos múltiplos desde sempre. Nossas mentes têm potencial para que se tornem moralistas sobre diferentes tipos de preocupações, e apenas alguns desses tipos de preocupações são ativados durante a infância. Outros potenciais tipos de preocupações são deixados sem desenvolvimento e desconectados da rede de valores e significados compartilhados que irão se transformar em nossa matrix moral adulta. Se você crescer em uma sociedade WEIRD, você se tornará tão bem educado em ética da autonomia que será capaz de detectar opressão e desigualdade mesmo quando as prováveis vítimas não façam ideia do que está acontecendo. Mas anos mais tarde, quando você viajar, ou se tornar pai, ou talvez apenas leia um bom livro sobre uma sociedade tradicional, será capaz de identificar algumas intuições morais latentes dentro de si mesmo. Você pode se

pegar respondendo a dilemas que envolvam autoridade, sexualidade ou o corpo humano de maneiras difíceis de explicar.

Por outro lado, se você for criado dentro de uma sociedade mais tradicional, ou no interior de um lar cristão evangélico no Estados Unidos, você se tornará tão bem educado em ética da comunidade e divindade que será capaz de detectar desrespeito e degradação até quando as aparentes vítimas nada veem de errado. Mas se então você enfrenta a discriminação pessoalmente (como os conservadores e cristãos enfrentam no mundo acadêmico),³⁰ ou se você simplesmente ouve o sermão de Martin Luther King Jr. "Eu tenho um sonho", você pode se ver diante de um reconhecimento dos argumentos morais sobre a opressão e a igualdade.

RESUMO

O segundo princípio da psicologia moral é: a *moralidade não se reduz ao mal e à justiça*. Em apoio a esta afirmação eu citei pesquisas mostrando que pessoas criadas em sociedades (WEIRD) ocidentais, educadas, industriais, ricas e democráticas são estatisticamente irrelevantes em muitas métricas psicológicas, inclusive métricas da psicologia moral. Também mostrei que:

- O quanto mais WEIRD você for, mais irá perceber o mundo como uma coleção de coisas separadas, em vez de relacionadas.
- O pluralismo moral é descritivamente verdadeiro. Trata-se de um simples fato antropológico, o domínio moral varia de cultura para cultura.
- O domínio moral é invariavelmente restrito nas culturas WEIRD, geralmente limitado pela ética da autonomia (i.e., preocupações morais sobre trapacear, oprimir e causar danos a outros indivíduos). E mais abrangente – incluindo as éticas da comunidade e da divindade – na maioria das outras sociedades, e no interior das matrizes religiosas e da moral conservadora nas sociedades WEIRD.
- Matrizes morais criam laços entre as pessoas e as cegam à coerência, ou mesmo existência de outras matrizes. Isso faz com que seja muito difícil para as pessoas levarem em consideração a possibilidade de que exista mais do que uma verdade moral, ou mais do que uma estrutura válida para julgar pessoas ou administrar uma sociedade.

Nos próximos três capítulos vou catalogar as instituições morais, mostrando exatamente o que mais existe além do mal e da justiça. Vou mostrar como um

pequeno conjunto de universais e inatas fundações morais podem ser usadas para construir uma grande variedade de matrizes morais. Vou oferecer ferramentas que você pode usar para entender os argumentos morais emanados de matrizes morais diferentes da sua.

1 Mill 2003/1859, p. 80.

2 Henrich, Heine, and Norenzayan 2010.

3 Markus and Kitayama 1991.

4 Para uma revisão desses tipos de diferenças culturais, veja Kitayama et al. 2009

5 Nisbett et al. 2001.

6 Nos *Analectos* 15:24, pergunta a Confúcio se existe uma única palavra que possa guiar a vida de alguém. Ele responde: "Não deveria ser *reciprocidade*? O que você não deseja para si mesmo, não faça aos outros" (Lays 1997). Mas não há como reduzir os ensinamentos morais dos *Analectos* à regra de ouro. Da maneira como os li, os *Analectos* contêm com todas as seis bases morais que apresentarei nos capítulos 7 e 8.

7 Ver, por exemplo, os livros de Sam Harris, como *The End of Faith* e *The Moral Landscape*.

8 Não totalmente nova. Como Shweder (1990a) explica, a temática surgiu várias vezes em psicologia. Mas se alguém hoje pode ser chamado de *psicólogo cultural*, esse alguém provavelmente se orienta para o campo que nasceu nos dez anos após a publicação de Shweder e LeVine, 1984.

9 Shweder 1990a.

10 A primeira menção publicada das três éticas foi em Shweder, 1990b. O entendimento mais comum é que a teoria é de Shweder et al. 1997.

11 Peter Singer é o filósofo utilitarista mais proeminente do nosso tempo. Ver P. Singer 1979.

12 Não precisa em nada ser uma alma no sentido cristão. Como Paul Bloom (2004) mostrou, somos "dualistas naturais inatos". Apesar das amplas variações religiosas, a maioria das pessoas (incluindo muitos ateus) acredita que a mente, espírito ou alma é algo separável do corpo, algo que habita o corpo.

13 Essa, por exemplo, foi a conclusão de Sayyid Qutb, um egípcio que passou dois anos estudando na América na década de 1940. Ele foi sofreu preconceito, foi repellido, e essa repulsão moral influenciou seu trabalho posterior como um filósofo e teórico islâmico, uma das principais inspirações para Osama bin Laden e o Al-Qaeda.

14 Essas análises de texto são relatadas em Haidt et al. 1993. Veja também o trabalho de Lene Arnett Jensen (1997, 1998), que chegou a descobertas semelhantes aplicando as três éticas de Shweder às diferenças entre os participantes progressistas e ortodoxos, na Índia e nos Estados Unidos.

15 Eu sou eternamente grato a estes últimos, Sukumar Sen e seu filho Surojit Sen, de Cuttack e Bhubaneswar, pela generosidade e amabilidade.

16 No Alcorão, veja 2: 222, 4:43, 24:30. Na Bíblia hebraica, veja o livro de Levítico em particular. Para o cristianismo, veja Thomas 1983, capítulo 1. Veja também as passagens do Novo Testamento sobre as purificações de Jesus e seus seguidores, por exemplo, João 3:25, 11:55; Atos 15: 9, 20:26, 21:26, 24:18.

17 Também queríamos explicar por que tantas línguas estendem o sentido de sua palavra de "repulsa" para aplicar não apenas a coisas fisicamente repulsivas como excrementos, mas também a algumas violações morais - mas não a todas as violações, e nem sempre às mesmas em culturas (Haidt et al 1997).

18 As pessoas associam o acima intuitivamente com o bem e o abaixo com o mal, mesmo quando estão acima e abaixo sejam apenas posições relativas em um monitor de computador (Meier e Robinson, 2004). Para revisões da pesquisa sobre essa dimensão psicológica, veja Brandt e Reyna 2011; Rozin, Haidt e McCauley 2008; e capítulo 9 da *Conquista da Felicidade*.

19 Eu descrevo minha pesquisa sobre elevação moral e repulsa em detalhes no capítulo 9 da *Conquista da Felicidade*. Veja também www.ElevationResearch.org.

20 Muitas vezes, as violações morais tinham sido mostradas para ativar a insula frontal, uma área cerebral importante para a repulsa (Rilling et al., 2008; Sanfey et al., 2003), embora até agora as violações morais utilizadas tenham envolvido principalmente a trapaça, e não o que Rozin, McCauley, e eu chamaríamos de repulsa moral. Veja Rozin, Haidt e Fincher 2009.

21 O *Piss Christ* (Cristo na Urina) de Andres Serrano é um caso particularmente difícil porque a imagem resultante é visualmente deslumbrante. A luz forte que brilha através da urina amarela dá à foto um brilho

quase divino. Veja também a pintura de Chris Ofili, a Santíssima Virgem Maria, e a controvérsia sobre sua exposição em Nova York em 1999. A pintura retratou a Virgem Maria como uma mulher negra cercada por imagens de vulvas cortadas de revistas pornográficas e manchadas de esterco de elefante.

22 Depois que escrevi este exemplo hipotético, Bruce Buchanan me assinalou que algo muito parecido com isso aconteceu em Chicago em 1988. Veja a entrada da Wikipédia para Mirth & Girth, uma pintura que satirizou o venerado e recém falecido deputado afro-americano de Chicago, Harold Washington.

23 Martha Nussbaum (2004) estudou este assunto profundamente, em amplo debate com Leon Kass, (debate originalmente iniciado por Kass, 1997).

24 Os papas Bento XVI e João Paulo II foram particularmente eloquentes nesses pontos. Veja também Bellah et al. 1985.

25 Por exemplo, o véu hindu de Maya; o mundo platônico das formas e a fuga da caverna de Platão.

26 De acordo com dados do *American National Election Survey*. Os judeus estão em segundo lugar apenas atrás dos afro-americanos em seu apoio ao Partido Democrata. Entre 1992 e 2008, 82% dos judeus identificaram-se ou se inclinaram para o Partido Democrata.

27 Como digo no capítulo 8, apenas recentemente percebi que os conservadores se preocupam, pelo menos, com a equidade tanto quanto os liberais. Mas se preocupam mais com a proporcionalidade do que com a igualdade.

28 Não estou dizendo que todas as visões e ideologias morais são igualmente boas ou igualmente eficazes na criação de sociedades humanas e moralmente ordenadas. Eu não sou um relativista. Eu abordarei a questão de quão bem as ideologias se encaixam na natureza humana no capítulo 12. Mas, por enquanto, quero insistir no ponto em que as lutas ideológicas de longa data envolvem quase invariavelmente pessoas que estão buscando uma visão moral na qual acreditam apaixonadamente e sinceramente. Muitas vezes, temos o desejo de atribuir segundas intenções aos nossos adversários, como o ganho monetário. Isso geralmente é um erro.

29 Shweder 1991, p. 5.

30 Estive envolvido em uma disputa sobre essa afirmação. Colecionei materiais relevantes para a controvérsia em www.JonathanHaidt.com/postpartisan.html.

SEIS

As papilas gustativas da Mente Moralista

Há poucos anos eu experimentei um restaurante chamado Sabor Verdadeiro. O interior era totalmente branco. Cada mesa era composta apenas com colheres – cinco pequenas colheres para cada lugar. Sentei à mesa e olhei para o menu. Era dividido em seções chamadas de "Açúcares", "Méis", "Seivas de Árvores" e "Artificiais". Chamei o garçom e pedi para que me explicasse. Será que eles serviam comida?

O garçom, por sua vez, era também o dono e único empregado do lugar. Ele me respondeu que o restaurante era o primeiro e único de seu tipo em todo o mundo: era um bar de degustação para adoçantes. Eu poderia experimentar amostras de adoçantes vindas de trinta e dois países. Ele explicou que era um biólogo especializado no sentido do paladar. E descreveu para mim os cinco tipos de receptores de sabor encontrados em cada papila gustativa da língua – doce, amargo, salgado, amargo e picante (também chamado de umami). Disse-me que em sua pesquisa havia descoberto que a ativação dos receptores de doce produzia a mais forte emissão de dopamina no cérebro, o que indicava que os seres humanos eram equipados para procurar doces acima dos demais sabores. Ele entendia, portanto, que seria mais eficiente consumir doces, em termos de unidades de prazer por caloria. Ele pensou então em abrir um restaurante voltado inteiramente para estimular uma única papila gustativa. Perguntei a ele como que o negócio estava indo. "Terrível", ele respondeu, "mas ao menos estou me saindo melhor que o químico da esquina que abriu um bar para degustação de sal."

OK, isso realmente não aconteceu comigo, mas é uma metáfora de como às vezes me sinto quando leio livros de filosofia moral e psicologia. A moralidade é tão rica e complexa, tão multifacetada e internamente contraditória. Pluralistas como Shweder surgiram para desafiar, oferecendo teorias que podem explicar a diversidade moral dentro e através das culturas. Entretanto, muitos autores reduzem a moralidade a um simples princípio, geralmente alguma variação do maximização do bem estar (basicamente, ajude pessoas, não as maltrate).¹ Ou, às vezes, sobre justiça ou relacionadas à Equidade, direitos ou respeito a indivíduos e sua autonomia.² É como um almoço utilitarista que serve apenas doces (bem estar) e um jantar deontológico com apenas salgadinhos no cardápio (direitos). Estão servidos?

Nem Shweder nem eu estamos a dizer que "qualquer coisa vai" ou que em todas as sociedades todas as culinárias são igualmente boas. Mas acreditamos que o monismo moral – a tentativa de fundar toda a moralidade em único princípio – leva a sociedades insatisfatórias para a maioria das pessoas com alto risco de se tornarem desumanas por ignorar muitos outros princípios morais.³

Nós humanos, todos temos os mesmo cinco receptores de sabor, mas não gostamos dos mesmos alimentos. Para entender a origem dessas diferenças, podemos começar com uma história evolucionista sobre frutas doces e animais gordos, considerados bons alimentos por nossos ancestrais comuns. Mas também temos de examinar a história de cada cultura, e analisar os hábitos de alimentação na infância de cada um. Só por saber que todos temos receptores para doces não podemos dizer porque alguém prefere comida tailandesa em vez de comida mexicana, ou porque dificilmente alguém colocaria açúcar na cerveja. Daria muito trabalho conectar os universais receptores de sabor a coisas específicas que uma pessoa em particular coma ou beba.

O mesmo acontece com as opiniões morais. Para entender porque as pessoas são tão divididas por questões morais, podemos começar com a exploração de nossa herança evolutiva comum, mas também teríamos de examinar a história de cada cultura e da socialização infantil de cada indivíduo dentro de cada cultura. Só por saber que todos nós nos preocupamos com o mal não podemos dizer porque alguém prefere caçar em vez de jogar futebol ou por que dificilmente alguém devotaria a maior parte do seu tempo ajudando os pobres. Daria muito trabalho conectar os universais receptores de sabor moral a específicas opiniões morais que uma pessoa em particular possa ter.

O sábio chinês Mencius fez uma analogia entre alimento e moralidade 2.300 anos atrás quando escreveu que "princípios morais agradam nossas mentes da mesma forma que um bife de boi, carneiro ou porco, agrada nossas bocas."⁴ Neste capítulo e nos dois seguintes, vou desenvolver a analogia de que *a mente moralista é como uma língua com seis receptores de sabor*. Nesta analogia, a moralidade é uma gastronomia: é uma construção cultural, influenciada pelos acasos da história e do ambiente, mas não é tão flexível que qualquer coisa sirva. Você pode ter uma culinária baseada em cascas de árvores, mas não pode ter uma baseada em sabores picantes principalmente. Culinárias variam, mas todas elas devem agradar as *línguas equipadas* com os mesmos cinco receptores de sabor.⁵ As matrizes morais variam, mas todas elas devem agradar as mentes moralistas equipadas com os mesmos seis receptores sociais.

O NASCIMENTO DO SILÊNCIO MORAL

Atualmente, pessoas seculares veem o Iluminismo como uma batalha entre dois inimigos mortais: de um lado a ciência, com sua arma principal, a razão e, do outro lado está a religião com seu antigo escudo da superstição. A razão vence a superstição, a luz substitui a escuridão. Mas na época em que David Hume vivia, ele combatia em três frentes. Os pensadores iluministas estavam unidos para rejeitar a revelação divina como fonte de conhecimento moral, mas estava divididos entre a *transcendência moral além da humanidade* – isto é, era algo que emergia da própria natureza da realidade e poderia portanto ser racionalmente deduzida, como acreditava Platão – e a *moralidade como parte da natureza humana*, assim como a linguagem e o sabor, e que tinha de ser estudada pela observação.⁶ Devido as preocupações de Hume quanto aos limites do raciocínio, ele acreditava que os filósofos que tentavam racionalizar o caminho até a verdade moral sem olhar a natureza humana não passavam de teólogos que achavam que podiam encontrar a verdade moral revelada nos textos sagrados. Ambos era transcendentalistas.⁷

O trabalho de Hume sobre moralidade foi a quintessência do projeto iluminista: a exploração de uma área previamente dominada pela religião, utilizando os métodos e as atitudes das novas ciências naturais. Seu primeiro grande trabalho, *O Tratado da Natureza Humana*, tinha o subtítulo: *Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Hume acreditava que a "ciência moral" teria de começar com um cuidadoso inquérito sobre o que os humanos realmente gostam. E quando examinou a natureza humana – na histórias, nos eventos políticos e entre seus filósofos parceiros – ele viu o "sentimento" (intuição) como a força motora de nossas vidas morais, e a razão seria enviesada e impotente, a postos apenas para ser uma serva das paixões.⁸ Ele também via uma diversidade de virtudes e rejeitava as tentativas de alguns de seus contemporâneos para reduzir toda a moralidade em uma simples virtude como a caridade ou ignorar as virtudes para substituí-las por um punhado de leis morais.

Por considerar que a moralidade era baseada em uma variedade de sentimentos, os quais nos davam prazer diante da virtude e desprazer diante do vício, Hume sempre confiava em analogias sensoriais, especialmente a analogia de sabor:

A moralidade não tem a ver com a abstrata Natureza das Coisas, pois é inteiramente relativa ao Sentimento ou ao Gosto mental de cada Ser particular; da mesma maneira que as Distinções de doce e amargo, quente e frio surgem do sentimento particular de cada Sentido ou Órgão. As Percepções Morais, portanto, não devem ser classificadas como Operações do Entendimento, mas como Gostos e Sentimentos.⁹

O juízo moral é um tipo de percepção, e a ciência da moral com um cuidadoso estudo dos receptores de sabores morais. Não é possível simplesmente deduzir a lista dos cinco receptores de sabor através de puro raciocínio e muito menos encontrá-los através das escrituras. Não há nada de transcendental neles. É preciso examinar as línguas.

Hume estava certo. Quando morreu em 1776, ele e outros sentimentalistas¹⁰ tinham deixado uma excelente fundação para a "ciência da moral", uma que tem sido, em meu ponto de vista, amplamente reivindicada pela pesquisa moderna.¹¹ Poderíamos imaginar, então, que após décadas de sua morte, a ciência da moral faria progressos rapidamente. Mas estaríamos errados. Nas décadas posteriores à morte de Hume os racionalistas alegaram vitória sobre a religião e desviaram as ciências da moral para um descaminho de duzentos anos.

O ATAQUE DOS SISTEMATIZADORES

O autismo tem prejudicado os classificadores psiquiátricos por décadas, porque não é uma doença única e discreta. Geralmente é descrito como um transtorno de "espectro" porque as pessoas podem ser mais ou menos autistas e não está claro onde desenhar a linha entre aqueles que têm uma doença mental séria e aqueles que são apenas distraídos em dar atenção a outras pessoas. Na ponta extrema do espectro, autistas são "mentes cegas".¹² Não possuem o *software* social-cognitivo que o resto de nós utilizamos para supor as intenções e desejos das outras pessoas.

De acordo com um dos principais pesquisadores do autismo, Simon Baron-Cohen, realmente haveriam dois espectros, duas dimensões em que poderíamos colocar cada pessoa: empatização e sistematização. Empatização é "o impulso de identificar as emoções e pensamentos de outra pessoa, e responder a isso com uma emoção apropriada".¹³ Se você prefere ficção em vez de não-ficção, ou se você gosta de conversar sobre pessoas que você não conhece, provavelmente está acima da média em empatização. Sistematização é "o impulso para analisar as variáveis em um sistema, para derivar as regras subjacentes que regem o comportamento do sistema."¹⁴ Se você é bom em ler mapas e manuais de instruções, ou se você gosta de descobrir como as máquinas funcionam, você provavelmente está acima da média em sistematização.

Se cruzarmos essas duas características, obtemos um espaço bidimensional (ver figura 6.1), e cada pessoa pode ser colocada em um ponto específico neste espaço. Baron-Cohen mostrou que o autismo é o que acontece quando fatores

genéticos e pré-natais combinam para produzir um cérebro excepcionalmente baixo em empatização e excepcionalmente alto em sistematização. O autismo, incluindo a Síndrome de Asperger (um subtipo de autismo de alta funcionalidade), é melhor compreendido como uma área do espaço de personalidade – o canto inferior direito do quadrante inferior direito - do que como uma doença discreta.¹⁵ As duas principais teorias éticas da filosofia ocidental foram fundadas por homens que eram tão altos quanto poderiam ser em sistematização, e bastante baixos em empatização.

BENTHAM E O ALMOÇO UTILITARISTA

Jeremy Bentham nasceu na Inglaterra em 1748. Foi para Oxford aos doze anos de idade, estudou advocacia e dedicou sua carreira para consertar a confusão de contradições, a quantidade de regras sem sentido e punições que dominaram por muitos séculos a legislação inglesa. Seu trabalho mais importante se chamou *Introdução aos Princípios Morais e Legislação*, em que ele propunha que um simples princípio poderia reger todas as reformas, todas as leis e até mesmo todas as ações humanas: o *princípio da utilidade*, que ele definia como o "princípio que aprova ou desaprova toda e qualquer ação, de acordo com a tendência que pareça ter para aumentar ou diminuir a felicidade da parte cujo interesse estiver em questão."¹⁶ Cada lei deve ter como objetivo maximizar a utilidade da comunidade, que é definida como a simples soma aritmética das utilidades esperadas de cada membro. Bentham então sistematizou os parâmetros necessários para calcular a utilidade, incluindo a intensidade, a duração e a certeza de "hedons" (prazeres) e "dolors" (dores). Ele ofereceu um algoritmo, o "cálculo feliz", para somar os hedons e dolors e assim chegar a um veredito moral sobre qualquer ação, para qualquer pessoa, em qualquer país.

A filosofia de Bentham mostrava um grau extraordinário de sistematização, e como diz Baron-Cohen, a sistematização é uma força. Surgem problemas, no entanto, quando a sistematização ocorre na ausência de empatização. Em um artigo intitulado "Asperger's Syndrome and the Eccentricity and Genius of Jeremy Bentham" (A Síndrome de Asperger e a Excentricidade e Genialidade de Jeremy Bentham), Philip Lucas e Anne Sheeran pesquisaram situações da vida pessoal de Bentham e compararam com os critérios de diagnóstico da Síndrome de Asperger.¹⁷ Eles encontraram grande compatibilidade com os principais critérios do diagnóstico, incluindo aqueles envolvendo baixa empatização e pobres

relacionamentos sociais. Bentham tinha poucos amigos quando criança, e conquistou uma extensa rede de ex-amigos raivosos quando adulto. Ele nunca se casou e referia-se a si mesmo como eremita, e parecia pouco se importar com as outras pessoas. Um contemporâneo disse sobre ele: "Ele se importa com as pessoas em torno dele tanto quando moscas do verão."¹⁸ Em sua filosofia e em seu comportamento pessoal, Bentham ofendia muitos de seus contemporâneos por sua incapacidade de perceber a variedade e a sutileza das motivações humanas. John Stuart Mill – um utilitarista decididamente não-autista) chegou a desprezar Bentham. Ele escreveu que a personalidade de Bentham o desqualificava como filósofo pela "incompletude" de sua mente:

Para muitos dos mais naturais e mais fortes sentimentos da natureza humana ele não tinha simpatia alguma, e de muitas das mais graves experiências dela, ele estava completamente isolado; e a faculdade de alguém poder entender uma mente diferente da própria, e mergulhar nos sentimentos de outra mente, foi negada a ele por sua deficiência de imaginação.¹⁹

Lucas e Sheeran concluíram que se Bentham fosse vivo hoje, "provavelmente ele seria diagnosticado com Síndrome de Asperger."²⁰

KANT E O JANTAR DEONTOLÓGICO

Immanuel Kant nasceu na Prússia em 1724. Ele estava bem familiarizado com o trabalho de Hume e tinha uma disposição favorável às teorias sentimentalistas no início de sua carreira, principalmente quando escreveu sobre a estética e o sublime. Mas embora aceitasse que sentimentos como a empatia eram cruciais para descrever a maneira em que as pessoas se comportavam moralmente *de fato*. Ele estava perturbado pela subjetividade que tal assunção implicava para a ética. Se uma pessoa tivesse sentimentos morais diferentes dos outros, ele teria obrigações morais diferentes? E se as pessoas em uma cultura tivessem diferentes sentimentos das pessoas de outra?

Kant, tal qual Platão, queria descobrir a intemporal, imutável forma do Bem. Ele acreditava que a moralidade tinha de ser a mesma para todas as criaturas racionais, independentemente de suas culturas ou propensões individuais. E para descobrir essa forma intemporal, simplesmente não usaria métodos observacionais – para olhar o mundo em volta e ver quais virtudes as pessoas perseguiram. Em vez disso, ele dizia que a lei moral poderia ser apenas estabelecida pelo procedimento filosófico a priori (anterior à experiência). E esse procedimento teria de se consistir em princípios que são inerentes e revelados através da operação racional.²¹ E Kant encontrou tal princípio: a não

contradição. No lugar de oferecer uma regra concreta sobre um conteúdo específico, similar a "ajude os pobres" ou "honrar pai e mãe", Kant forneceu uma regra abstrata da qual (segundo ele) todas as outras regras morais válidas poderiam ser derivadas. Ele o chamou de imperativo categórico (ou incondicional): "'Age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, através da tua vontade, uma lei universal.'"²²

Bentham nos disse para usar a aritmética para encontrar o curso de ação correto, mas Kant nos disse para usar a lógica. Ambos realizaram milagres de sistematização, derretendo toda a moralidade numa única sentença, uma simples fórmula. Será que Kant tinha Síndrome de Asperger?

Como Bentham, Kant era um solitário que nunca casou e cuja vida pessoal parecia árida. Ele ficou famoso por seu amor à rotina (ele saía para seu passeio vespertino diário precisamente à três e trinta, fizesse sol ou fizesse chuva), e alguns especialistas já especularam que ele poderia ter Síndrome de Asperger.²³ Após ler as histórias da vida pessoal de Kant, no entanto, penso que o caso não é tão claro como o de Bentham. Kant era admirado por muita gente, e parecia gostar de companhia, embora alguma dessa socialização passasse por um cálculo frio (ele valorizava o riso e a companhia porque faziam bem à sua saúde).²⁴ O mais seguro a fazer é tirar vantagem das duas dimensões de Baron-Cohen e dizer que Kant foi um mais extraordinários sistematizadores na história humana mesmo tendo baixa empatização, sem se reunir a Bentham no canto inferior da figura 6.1.



Figura 6.1. Duas dimensões de estilo cognitivo.

As pessoas com autismo são muito altas em sistematização e muito baixas em empatização. Assim como alguns filósofos morais importantes. (Adaptado de BaronCohen 2009.)

PEGANDO O CAMINHO DE VOLTA

Não quero sugerir que o utilitarismo e a deontologia kantiana estejam incorretos como teorias morais só porque foram fundadas por homens que poderiam ter Síndrome de Asperger. Isso seria um argumento *ad hominem*, um erro lógico e uma coisa mal educada de se dizer. Além disso, tanto o utilitarismo como a deontologia kantiana têm sido extremamente produtivas na filosofia e na política pública.

Mas em psicologia nosso objetivo é o descritivo. Queremos saber *realmente* como a mente moral funciona, não como *deveria* funcionar, e isso não pode ser feito via raciocínio, matemática ou lógica. Só pode ser feito através da observação, e a observação é geralmente mais intensa quando informada pela empatia.²⁵ No entanto, a filosofia começou a se retirar da observação e da empatia no século XIX, colocando cada vez mais ênfase no raciocínio e no pensamento sistemático. À medida que as sociedades ocidentais se tornaram mais educadas, industrializadas, ricas e democráticas, as mentes de seus intelectuais mudaram. Eles se tornaram mais analíticos e menos holísticos.²⁶ O utilitarismo e a deontologia tornaram-se muito mais atraentes para os éticos do que a abordagem bagunçada, pluralista e sentimentalista de Hume.

Essa tendência explica porque achei a psicologia moral tão maçante quando a estudei pela primeira vez na graduação. Kohlberg havia abraçado o racionalismo kantiano. Ele criou uma teoria na qual o desenvolvimento moral tinha um e apenas um ponto de chegada: um completo entendimento da justiça. Toda essa abordagem parecia errada para mim. Era super sistematizada e com subempatização. Era o restaurante Sabor Verdadeiro, servindo apenas um receptor de moralidade.²⁷

AMPLIANDO O PALATO

Então, o que mais existe além do mal e da justiça? As três éticas de Shweder ofereciam um bom ponto de partida, mas, como todo antropologista cultural, Shweder se apoiava em explicações evolutivas do comportamento humano. O que prevalecia entre os antropologistas há muito tempo era o ponto de vista de que a evolução trouxera nossa espécie ao ponto de ser bípede e usuária de ferramentas com cérebros grandes, mas uma vez desenvolvida a capacidade de cultura, a evolução biológica havia parado ou se tornado irrelevante. A cultura seria então tão poderosa que foi capaz de fazer os seres humanos se comportarem de maneiras que ultrapassam os antigos instintos que compartilhamos com outros primatas.

Eu estava convencido que esse ponto de vista hegemônico da antropologia estava errado, e que nunca seria possível entender a moralidade sem a evolução. Mas Shweder havia me ensinado a ser cuidadoso com as explicações evolucionárias, que às vezes são reducionistas (pois ignoram os significados compartilhados que são os focos da antropologia cultural) e ingenuamente funcionalistas (pois são muito rápidos em assumir que todo comportamento envolva uma funcionalidade). Será que eu poderia formular um relato evolucionista da intuição moral que não fosse reducionista, e que tivesse cuidado em suas afirmações sobre "propósito" e "função" dos mecanismos psicológicos envolvidos? Eu não podia apenas apontar as características da moral que pareciam universais – como a compaixão e a reciprocidade – e afirmar que seriam inatos simplesmente porque eram encontrados em todos os lugares. Eu tinha que ter uma história evolutiva cuidadosa para cada um, e tinha que ser capaz de dizer como essas intuições inatas interagiram com a evolução cultural para produzir a variedade de matrizes morais que agora cobrem a Terra.

Comecei analisando listas de virtudes ao redor do mundo. Virtudes eram construções sociais. As virtudes ensinadas às crianças de uma cultura bélica são diferentes daquelas ensinadas em uma cultura agrícola ou em uma cultura industrial moderna. Há sempre superposições entre as listas, mas mesmo assim há diferentes tons de significados. Buda, Cristo e Maomé falavam sobre compaixão, mas de modos diferentes.²⁸ No entanto, quando você vê que alguma versão de bondade, justiça e lealdade é valorizada na maioria das culturas, você começa a pensar se pode haver alguns receptores sociais pan-humanos de baixo nível (análogos aos receptores de gosto) que tornam particularmente fácil para as pessoas para notar alguns tipos de eventos sociais em vez de outros.

Para falar em termos da analogia do sabor: a maioria das culturas têm uma ou mais bebidas doces que são largamente consumidas – usualmente derivadas de uma fruta local, ou, em nações industrializadas, apenas do açúcar e um pouco de essências. Seria idiota falar sobre a existência de receptores específicos para o

suco de manga, maçã, Coca-Cola ou Fanta. Há um receptor principal que funciona aqui – o receptor da doçura – e cada cultura inventou várias maneiras de ativá-lo.²⁹ Se um antropólogo nos dissesse que uma tribo Esquimó não tem tal bebida, isso não significaria que eles não possuísem o receptor da doçura; só mostraria que a cozinha Esquimó faz pouco uso dele, pelo motivo óbvio de que os esquimós, até recentemente, tinham pouco acesso a frutas. E quando os primatologistas nos dizem que os chimpanzés e os bonobos adoram a fruta e trabalharão duro em uma tarefa de laboratório para obter um gole de Coca-Cola, a questão de um receptor de doces inato torna-se ainda mais forte.

Meu objetivo era encontrar vínculos entre virtudes e teorias evolucionistas bem estabelecidas. Eu não queria cometer o erro clássico dos teóricos evolucionistas amadores, que era o de escolher uma característica e depois perguntar: "Posso pensar em uma história sobre como essa característica poderia ter sido adaptada?" A resposta a essa pergunta é quase sempre sim porque o raciocínio pode levá-lo aonde quer que você vá. Qualquer pessoa com acesso a uma poltrona pode sentar-se e gerar o que Rudyard Kipling chamou de "apenas histórias" – relatos fantásticos de como o camelo ganhou uma corcunda e o elefante ganhou uma tromba. Meu objetivo, em contraste, foi identificar os vínculos mais óbvios entre dois campos que eu respeitava profundamente: a antropologia e a psicologia evolucionista.

A TEORIA DAS FUNDAÇÕES MORAIS

Eu fiz uma parceria com um amigo dos meus tempos de Universidade de Chicago, Craig Joseph, que também tinha trabalhado com Shweder. A pesquisa de Craig examinava os conceitos de virtude entre os muçulmanos no Egito e nos Estados Unidos. Empréstamos a ideia de "modularidade" dos antropólogos cognitivistas Dan Sperber e Lawrence Hirschfield.³⁰ Módulos são como pequenos interruptores nos cérebros de todos os animais. Eles ficam atentos nos padrões que seriam importantes para sobrevivência em um nicho ecológico específico, e quando detectam esses padrões, sinalizam (eventualmente) mudanças de comportamento do animal de uma maneira (usualmente) adaptativa. Por exemplo, muitos animais reagem com medo na primeira vez que veem uma cobra porque seus cérebros possuem neuro circuitos que funcionam como detectores de cobras.³¹ Como Sperber e Hirschfeld colocam:

Um módulo cognitivo evoluído – por exemplo, um detector de cobras, uma espécie de celular com reconhecimento da face... é uma adaptação de um determinado fenômeno que apresenta problemas e oportunidades em um ambiente ancestral da espécie. Sua função é processar um certo tipo de estímulo ou entrada – assim como cobras [ou] rostos.

Essa é a perfeita descrição do que "receptores de sabor" da moral universal pareceriam. Seriam adaptações de longo prazo às ameaças e oportunidades da vida social. Chamariam a atenção das pessoas para certos tipos de situações (como de crueldade ou desrespeito) e dispararam reações intuitivas instantâneas, talvez até emoções específicas (como simpatia ou raiva). Esta abordagem era exatamente o que precisávamos para explicar a aprendizagem e a variação cultural. Sperber e Hirschfeld distinguiram entre os *gatilhos originais* de um módulo e seus gatilhos atuais.³² Os *gatilhos originais* são o conjunto de objetos para os quais o módulo foi projetado³³ (ou seja, o conjunto de todas as cobras é o gatilho original para um módulo detector de cobras). Os gatilhos atuais são todas as coisas no mundo que possam disparar (cobras de verdade e, inclusive, cobras de brinquedo, galhos curvos e cordas enroladas, qualquer uma dessas coisas podem lhe dar medo se vistas em um gramado). Módulos cometem erros, e muitos animais evoluíram truques para explorar os erros de outros animais. Por exemplo, a mosca-das-flores evoluiu com listras amarelas e pretas, fazendo com que pareça uma vespa, o que desencadeia o módulo de evasão de vespa em alguns pássaros que, de outra forma, gostariam de comer moscas-das-flores.

A variação cultural da moralidade pode ser explicada em parte, observando-se que as culturas podem encolher ou expandir os atuais gatilhos de qualquer módulo. Por exemplo, nos últimos cinquenta anos, as pessoas em muitas sociedades ocidentais passaram a sentir compaixão em resposta a muitos outros tipos de sofrimento animal, e passaram a sentir repulsa em resposta a um menor número de tipos diversos de atividade sexual. Os atuais gatilhos podem mudar em uma única geração, embora levariam muitas gerações para a evolução genética alterar o design do módulo e seus *gatilhos originais*.

Além do mais, dentro de uma dada cultura, muitas controvérsias morais passam a envolver formas concorrentes de vincular um comportamento a um módulo moral. Os pais e professores podem espancar crianças por desobediência? No lado esquerdo do espectro político, o espancamento tipicamente desencadeia julgamentos de crueldade e opressão. À direita, às vezes é ligado a julgamentos sobre a aplicação adequada das regras, particularmente as regras sobre o respeito aos pais e professores. Portanto, mesmo que compartilhemos um mínimo e mesmo conjunto de módulos cognitivos, temos a capacidade de pendurar situações aos módulos de tantas formas que podemos

construir matrizes morais conflitantes a partir deste mesmo mínimo conjunto de fundações.

Craig e eu tentamos identificar os melhores candidatos a módulos cognitivos universais sobre os quais as culturas construíram suas matrizes morais. Por isso chamamos nossa abordagem de Teoria das Fundações Morais.³⁴ Nós a criamos ao identificarmos os desafios adaptativos da vida social que psicólogos evolucionistas relatam e, então, conectando esses desafios às virtudes encontradas de alguma forma em muitas culturas.³⁵

Cinco desafios adaptativos mostraram-se mais evidentes: cuidado por crianças vulneráveis, formação de parcerias sem parentesco para colher benefícios recíprocos, formar coalizões para combater outras coalizões, negociar status hierárquicos, livrar-se a si mesmo e familiares dos parasitas e patógenos que possam espalhar doenças quando pessoas vivem próximas umas das outras (vou apresentar a sexta fundação – liberdade/opressão – no capítulo 8.

	CUIDADO/ DANO	EQUIDADE / TRAPAÇA	LEALDADE / TRAÍÇÃO	AUTORIDADE / SUBVERSÃO	SANTIDADE / DEGRADAÇÃO
DESAFIOS ADAPTATIVOS	PROTEGER E CUIDAR DE CRIANÇAS	COLHER BENEFÍ- CIOS RECÍPROCOS EM PARCERIAS	FORMAR COALIZÕES COESIVAS	FORJAR RELACIONAMEN- TOS BENEFÍCIOS DENTRO DE HIERARQUIAS	EVITAR CONTAMINANTES
GATILHOS ORIGINAIS	SOFRIMENTO, ANGÚSTIA OU NECESSIDADE EXPRESSA PELA CRIANÇA DE ALGUÉM	TRAPAÇA, COOPE- RAÇÃO, DECEPÇÃO	AMEAÇA OU DESAFIAR UM GRUPO	SINAIS DE DOMINAÇÃO E SUBMISSÃO	DESPERDÍCIO DE PRODUTOS, PESSOAS DOENTES
GATILHOS ATUAIS	BEBÊS FOCAS, PERSONAGENS FOFOS DE DESE- NHO ANIMADO	FIDELIDADE MATRIMONIAL, MÁQUINAS DE VENDAS QUEBRADAS	TIMES ESPORTIVOS, NAÇÕES	CHEFFES, PROFISSIONAIS RESPEITADOS	IDEIAS TABUS (COMUNISMO, RACISMO)
EMOÇÕES CARÁTERIS- TICAS	COMPAIXÃO	RAIVA, GRATIDÃO, CULPA	ORGULHO GRUPAL, ÓDIO AOS TRAIDORES	RESPEITO, MEDO	REPUGNÂNCIA
VIRTUDES RELEVANTES	CARINHO, CUIDADO	HONESTIDADE, JUSTIÇA, CONFIANÇA	LEALDADE, PATRIOTISMO, AUTO-SACRI- FÍCIO	OBEDIÊNCIA, DEFERÊNCIA	CALMA, CASTIDADE, PIEDADE, LIMPEZA

Figura 6.2. As cinco fundações da moralidade (primeiro rascunho).

Na figura 6.2, desenhei uma coluna para cada uma das cinco fundações que inicialmente propusemos.³⁶ A primeira linha dá os desafios adaptativos. Se nossos antepassados enfrentassem esses desafios por centenas de milhares de anos, a seleção natural preferiria aqueles cujos módulos cognitivos os ajudassem a corrigir as coisas de forma rápida e intuitiva em comparação com aqueles que

tinham que confiar em sua inteligência geral (o piloto) para resolver problemas recorrentes. A segunda linha dá os *gatilhos originais* – ou seja, os tipos de padrões sociais que tal módulo deve detectar. (Note-se que as fundações são realmente conjuntos de módulos que trabalham juntos para enfrentar o desafio adaptativo.)³⁷ A terceira linha lista exemplos dos atuadores atuais – o tipo de coisas que, de fato, desencadeiam os módulos relevantes (às vezes por engano) para as pessoas de uma sociedade ocidental moderna. A quarta linha lista algumas emoções que fazem parte do resultado de cada fundação, pelo menos quando a base é ativada com muita força. A quinta linha lista algumas das palavras de virtude que usamos para falar sobre pessoas que desencadeiam um "gosto" moral particular em nossas mentes.

Falarei sobre cada fundação com mais detalhes no próximo capítulo. Por enquanto, eu apenas quero demonstrar a teoria usando a fundação cuidados/danos. Imagine que seu filho de quatro anos seja levado ao hospital para remover seu apêndice. Você pode assistir o procedimento por trás de uma janela de vidro. Seu filho recebe uma anestesia geral e você pode vê-lo deitado, inconsciente, na mesa de operação. Em seguida, você vê a faca do cirurgião perfurar seu abdômen. Você sentirá uma onda de alívio, sabendo que ele finalmente está conseguindo uma operação que salvará sua vida? Ou você sentiria a dor com tanta força que você teria que desviar o olhar? Se suas "dolors" (dores) superarem seus "hedons" (prazeres), sua reação seria irracional sob um ponto de vista utilitarista, mas faz todo o sentido como resposta de um módulo cognitivo. Respondemos emocionalmente a sinais de violência ou sofrimento, particularmente quando uma criança está envolvida, especialmente nosso próprio filho. Nós respondemos mesmo quando sabemos conscientemente que não é realmente uma violência e ele não está sofrendo de verdade. É como a ilusão de Muller-Lyer: não podemos deixar de ver uma das linhas mais longa que a outra, mesmo sabendo conscientemente que elas são do mesmo comprimento.

Ao acompanhar a cirurgia, você observa duas enfermeiras que auxiliam na operação – uma mais velha, e uma mais nova. Ambas estão totalmente atentas ao procedimento, mas a enfermeira mais velha ocasionalmente acaricia a cabeça do seu filho, como se estivesse tentando confortá-lo. A enfermeira mais nova é toda profissional. Suponhamos, por força do debate, que houvesse uma prova conclusiva de que os pacientes sob anestesia profunda não ouvem nem sentem nada. Se fosse esse o caso, qual deve ser a sua reação às duas enfermeiras? Se você for um utilitarista, você não deveria ter nenhuma preferência. As ações da enfermeira mais velha não fizeram nada para reduzir o sofrimento ou melhorar o resultado cirúrgico. Se você for um Kantiano, você também não daria à enfermeira mais velha nenhum crédito extra. Ela parece ter agido distraidamente,

ou (pior ainda, segundo Kant) ela agiu emocionalmente. Ela não agiu compromissada a partir um princípio universalizável. Mas se você for um Humeano, então seria perfeitamente apropriado que você gostasse e elogiasse a enfermeira mais velha. Ela possuía tão completamente a virtude de cuidar que ela faria isso automaticamente e sem esforço, mesmo que não surtisse efeito. Ela é uma virtuosa do cuidado, o que é uma coisa boa e linda e que dá gosto de ver em uma enfermeira. Tem um bom sabor.

RESUMO

O segundo princípio da psicologia moral é: *A moralidade não se reduz ao mal e à justiça*. Neste capítulo dei início à descrição do que exatamente há além:

- A moralidade é como saborear de muitos modos – uma analogia feita há muito tempo por Hume e Mencius.
- Deontologia e Utilitarismo são moralidades "mono-receptoras" que provavelmente atrairão mais fortemente as pessoas que estão em alta sistematização e baixa empatia.
- A abordagem pluralista, sentimentalista e naturalista de Hume é mais promissora do que o utilitarismo ou a deontologia para a psicologia moral moderna. Como um primeiro passo para retomar o projeto de Hume, devemos tentar identificar os receptores de gosto da mente moralista.
- A modularidade pode nos ajudar a pensar nos receptores inatos, e como eles produzem uma variedade de percepções iniciais que se desenvolvem de maneiras culturalmente variáveis.
- Cinco bons candidatos para serem receptores de gosto da mente moralista são: o cuidado, a justiça, a lealdade, a autoridade e a santidade.

Na psicologia, as teorias são baratas. Qualquer um pode inventar uma. O progresso acontece quando as teorias são testadas, suportadas e corrigidas por evidências empíricas, especialmente quando uma teoria se revela útil – por exemplo, se ajuda as pessoas para que entendam por que metade da população em seu país parece viver em um universo moral diferente. Foi o que aconteceu em seguida.

¹ Exemplos em filosofia incluem Jeremy Bentham, R. M. Hare e Peter Singer. Na psicologia, a moral é

muitas vezes operacionalizada como altruísmo ou "comportamento pró-social". Trata-se de obter mais pessoas para ajudar mais pessoas, preferencialmente estranhas. Mesmo o Dalai Lama define um ato ético como "um em que nos abstermos de causar prejuízo à experiência ou expectativa de felicidade dos outros" (Dalai Lama XIV 1999, p. 49)

2 Exemplos em filosofia incluem Immanuel Kant e John Rawls; em psicologia, Lawrence Kohlberg. Elliot Turiel permite que o bem-estar e a justiça sejam preocupações concorrentes.

3 Veja Berlim 2001 sobre os perigos do monismo.

4 Chan 1963, p. 54.

5 Como também agradar *narizes* com um sistema olfativo muito mais complexo, o que ignorarei para manter a analogia simples.

6 A palavra que eu quero usar aqui é *empirismo*, mas essa palavra tem dois significados e já usei no capítulo 1 como contraste com o nativismo. Eu rejeito o empirismo nesse sentido, aquele que sugere uma tábula rasa, uma lousa em branco, mas aceitou-o em seu outro significado: como o método pelo qual os cientistas ganham conhecimento através de experimentos (observacionais e baseados na experimentação).

7 E. O. Wilson apontou isso no capítulo 11 de *Consilience*. Como Hume, ele abraçou o naturalismo/empirismo, em vez do transcendentalismo. Eu também.

8 Hume observou que algumas paixões e sentimentos são tão calmos que às vezes são confundidos com a razão (*Tratado da Natureza Humana*, Livro 2). É por isso que penso que a palavra *intuição* é a melhor representação moderna para a palavra *sentimentos* utilizada por Hume.

9 Hume desenvolve essa compreensão a partir do argumento sobre o "sentido moral" de um teórico anterior, Frances Hutcheson. Este texto estava nas duas primeiras edições do *Enquiry Concerning Human Understanding*. Foi removido da última edição, mas não encontrei nenhuma indicação de que Hume tenha mudado de ideia sobre a analogia do gosto. Por exemplo, na edição final do *Enquiry*, sec. xii, pt. 3, ele diz: "Moralidades e criticismos não são propriamente objetos do entendimento, mas sim do gosto e do sentimento. A beleza, seja moral ou natural, é sentida, mais propriamente do que percebida".

10 Especialmente Adam Smith e Edmund Burke. Veja Frazier 2010

11 O capítulo 3 é a minha revisão desta pesquisa. Veja também meu artigo mais acadêmico de revisão, Haidt e Kesebir, 2010.

12 Baron-Cohen 1995

13 Baron-Cohen 2002, p. 248

14 Ibid

15 Baron-Cohen 2009. Um fator pré-natal parece ser a testosterona, que tem muitos efeitos no cérebro de um feto em desenvolvimento. Todos começamos como meninas nos primeiros dois meses após a concepção. Se o cromossomo Y estiver presente, ele desencadeia a produção de testosterona a partir da oitava semana; Isso converte o cérebro e o corpo para o padrão masculino. O autismo é várias vezes mais comum nos meninos do que nas meninas.

16 Bentham 1996/1789, cap. I, seção 2.

17 Lucas e Sheeran 2006.

18 Ibid., p. 5, citando William Hazlitt.

19 Ibid., citando Mill.

20 Lucas e Sheeran 2006, p. 1. É claro que o diagnóstico psiquiátrico pós-morte é uma aposta difícil. Independentemente de Bentham tivesse ou não Asperger, a questão importante aqui é destacar que seu pensamento era incomum e que sua compreensão da natureza humana era insuficiente.

21 Denis 2008.

22 Kant 1993/1785, p. 30.

23 Fitzgerald, 2005. Outra possibilidade é que Kant desenvolveu um tumor cerebral aos quarenta e sete anos. Ele começou a reclamar de dores de cabeça, e logo depois perdeu a visão no olho esquerdo. Seu estilo de escrita e sua filosofia mudaram depois disso, e alguns especularam que ele desenvolveu um tumor que interferiu com o processamento emocional no córtex pré-frontal esquerdo, deixando sua alta sistematização sem o devido controle da empatização normal. Veja Gazzaniga 1998, p. 121

24 Scruton, 1982.

25 Não quero dizer que esta afirmação se aplique a todos os inquéritos científicos. Os químicos não

precisam de empatia. Mas, para observar a vida interior das pessoas, ter empatia ajuda, como os grandes romancistas e dramaturgos fazem.

26 Os autores do artigo sobre as pessoas WEIRD (Henrich et al., 2010, ver capítulo 5) não comentam a respeito de quando o pensamento ocidental se tornou WEIRD. Mas a tese deles indica diretamente que durante o século XIX, à medida em que a revolução industrial progredia e os níveis de riqueza, educação e individualismo aumentavam (pelo menos para as classes da elite), o pensamento WEIRD tornou-se cada vez mais comum.

27 A filosofia moral melhorou nos últimos vinte anos – na minha opinião – porque retornou de alguma maneira ao seu antigo interesse pelo mundo natural, incluindo a psicologia. Muitos filósofos hoje em dia são muito bem lidos nas neurociências, na psicologia social e no evolucionismo. Houve um crescente interesse pelo "realismo psicológico" desde a década de 1990, por exemplo, Flanagan, 1991 e Gibbard, 1990. Para acompanhar o estágio atual, veja Appiah, 2008 e o conjunto de ensaios de três volumes editado por Walter Sinnott-Armstrong 2008.

28 Somente o Buda, por exemplo, pregava compaixão por todos os seres sencientes, incluindo os animais. Para revisão da teoria da cultura e da virtude, ver Haidt e Joseph, 2007.

29 De fato, há receptores olfativos funcionando aqui também, mas estou ignorando para efeito de simplificação. E, de fato, muitos sucos de frutas também desencadeiam o receptor azedo, mas não deixa de funcionar muito bem como analogia: muitas violações morais desencadeiam uma fundação primariamente, e mais uma ou outras fundações de forma secundária.

30 Sperber e Hirschfeld, 2004. Os módulos geralmente não são pontos específicos no cérebro. Em vez disso, eles são definidos pelo que eles fazem. Craig e eu rejeitamos a exigente lista de requisitos de modularidade proposta por Fodor, 1983. Em seu lugar aceitamos a "modularidade maciça" da Sperber, 2005, que inclui "módulos de aprendizagem" inatos que geram muitos módulos mais específicos durante o desenvolvimento da infância. Veja Haidt e Joseph, 2007, 2011.

31 Em primatas é um pouco mais complicado. Os primatas não nascem com um medo inato de cobras, nascem mais com uma "preparação" inata para aprender a temer cobras, depois de apenas uma experiência ruim com uma cobra, ou depois de simplesmente ver um outro membro de sua espécie reagir com medo a uma cobra (Mineka e Cook, 2008). Eles não aprendem a temer flores, ou outros objetos aos quais outro animal reage com medo. O módulo de aprendizagem é específico para cobras.

32 Sperber e Hirschfeld usaram os termos *domínio próprio* e *domínio real*, mas muitas pessoas (eu, inclusive) acham difícil lembrar esses termos, então troquei em *gatilhos originais* e *gatilhos atuais*. O termo *gatilho original* não pretende indicar que houve uma vez, há muito tempo, que o módulo não cometesse erros. Eu usaria o termo *gatilho intencional*, mas o design evolucionista não trabalha com intenções.

33 A seleção natural é um processo de *design*. É a causa do design que abunda no mundo biológico. Não implica em um *designer* inteligente ou consciente. Veja Tooby e Cosmides, 1992.

34 Para mais informações sobre as origens e detalhes da teoria, veja Haidt e Graham, 2007; Haidt e Joseph, 2004, 2007. A teoria foi fortemente influenciada pelo trabalho de Richard Shweder e Alan Fiske. Nossa escolha das cinco fundações está próxima das três éticas de Shweder. Nossa abordagem geral de identificar módulos cognitivos evoluídos que foram preenchidos em formas culturalmente variáveis foi inspirada pela Teoria dos Modelos Relacionais de Alan Fiske. Veja Rai e Fiske, 2011 para a aplicação desta teoria à psicologia moral.

35 Para uma lista recente, veja Neuberg, Kenrick e Schaller, 2010.

36 Em nosso artigo original (Haidt e Joseph, 2004), descrevemos apenas quatro fundações, as quais denominamos como Sofrimento, Hierarquia, Reciprocidade e Pureza. Observamos que provavelmente havia muitos mais, e especificamente notamos a "lealdade grupal" em uma nota de rodapé como uma boa candidata para uma quinta. Sou grato a Jennifer Wright, que discutiu comigo por e-mail enquanto trabalhava nesse artigo, sobre como a lealdade grupal seria distinta da hierarquia (onde Craig e eu havíamos colocado originalmente). A partir de 2005, mudamos os nomes das cinco fundações para usar duas palavras relacionadas para cada uma delas, a fim de reduzir os mal-entendidos que estávamos encontrando. Usamos esses nomes de 2005 a 2009: Dano/Cuidado, Equidade/Reciprocidade, Grupo/Lealdade, Autoridade/Respeito e Pureza/Santidade. Em 2010, reformulamos a teoria para expandi-la e corrigir as deficiências que descreverei no capítulo 8. Para evitar a confusão de dizer nomes múltiplos para as mesmas fundações, adotamos os nomes de 2010 aqui, quando

descrevo as origens da teoria. Para Autoridade, concentrei-me aqui na psicologia do subordinado – a psicologia do respeito pela autoridade. No próximo capítulo, vou explorar o psicologia do líder (hierarquicamente) superior também.

37 Veja, por exemplo, a "suíte" de emoções morais que Trivers, 1971, propôs como mecanismo por trás do altruísmo recíproco (por exemplo, gratidão pelos favores recebidos, indignação por favores não retornados pela outra pessoa, culpa por favores não retornados pelo si mesmo). Para a fundação *Cuidado*, por exemplo, pode haver um módulo que detecte sofrimento, outro por inflição intencional de danos, um terço que detecte parentesco e um quarto que detecte esforços para cuidar ou confortar. O ponto importante é que existe um conjunto de programas inatos "se-então" que trabalham em conjunto para ajudar as pessoas a enfrentar o desafio adaptativo. Alguns desses módulos inatos podem ser inatos como "módulos de aprendizagem", que geram módulos mais específicos durante o desenvolvimento da infância, conforme descrito por Sperber. Veja Haidt e Joseph, 2007 para uma discussão detalhada sobre a modularidade moral.

SETE

As fundações morais da política

Por trás de cada ato de altruísmo, heroísmo e decência humana, você encontrará egoísmo ou estupidez. Essa, pelo menos, é a visão de muitos cientistas sociais que aceitaram a ideia de que o *Homo sapiens* é realmente o *Homo economicus*.¹ O "homem econômico" é uma criatura simples que faz todas as escolhas da vida como se fosse um comprador dentro de um supermercado com tempo de sobra para comparar frascos de geleia de maçã. Se essa é a sua visão da natureza humana, então é fácil criar modelos matemáticos de comportamento porque realmente haveria apenas um princípio em ação: o do interesse próprio. As pessoas fariam qualquer coisa que proporcione a elas o maior benefício pelo menor custo.

Para ver como é errada essa visão, responda as questões da figura 7.1. O *Homo economicus* não acharia as ações da coluna B mais aversivas que as da coluna A. Se você achar qualquer uma das ações da coluna B pior que sua contrapartida na coluna A, parabéns, você é um ser humano, e não a fantasia do economista. Suas preocupações vão além do interesse próprio. Você tem um bom conjunto de fundações morais.

Escrevi essas cinco pares de ações de modo que a coluna B daria a você instantes intuitivos de cada fundação, como se tivesse colocado um grão de sal ou açúcar em sua língua. As cinco linhas ilustram as violações de Cuidado (machucar uma criança), Equidade (lucrar sobre a perda não merecida de alguém), Lealdade (criticar o próprio país para estrangeiros), Autoridade (desrespeitar seu pai), e Santidade (agir de modo degradante ou repulsivo).

No resto deste capítulo vou descrever essas fundações e como se tornam parte da natureza humana. Vou mostrar que essas fundações são usadas de formas diferentes, e em graus diversos, para suportar matrizes morais da esquerda e da direita em política.



Quanto alguém teria de pagar a você para executar cada uma dessas ações? Suponha que será pago secretamente e que não haverá consequências sociais, legais ou outros prejuízos para você depois. Responda escrevendo de 0 a 4 após cada ação, em que: 0 = R\$0,00 - Faria de graça 1 = R\$100,00 2 = R\$10.000,00 3 = R\$1.000.000,00 4 = Não faria por quantia alguma		
Coluna A	Coluna B	
1a. Coloque uma agulha hipodérmica estéril em seu braço.		1b. Coloque uma agulha hipodérmica estéril no braço de uma criança que você não conhece.
2a. Aceite uma televisão de tela de plasma que um amigo seu quer dar. Você sabe que o amigo obteve a TV faz um ano, mas a empresa a enviou para seu amigo por engano e sem custo.		2b. Aceite uma televisão com tela de plasma que seu amigo quer lhe dar. Você sabe que seu amigo comprou a TV há um ano de um ladrão que a roubou de uma rica família.
3a. Diga algo crítico sobre sua nação (que você acredita ser verdade), anonimamente, para um programa de rádio de conversa em seu país.		3b. Diga algo crítico sobre sua nação (que você acredita ser verdade), anonimamente, para um programa de rádio de conversa em um país estrangeiro.
4a. Bata no rosto de um amigo (com a permissão dele) como parte de um esquete de comédia.		4b. Golpeie seu pai no rosto (com permissão dele) como parte de um esquete de comédia.
5a. Participe de uma peça de teatro de vanguarda em que os atores agem como tolos por trinta minutos, a ponto de não resolverem problemas simples e caírem repetidamente no palco.		5b. Participe de uma peça de teatro de vanguarda em que os atores agem como animais por trinta minutos, incluindo rastejar em torno imitando chimpanzés, nus e grunhindo.
Total A		Total B

Figura 7.1. Qual é o seu preço?

UMA NOTA SOBRE O INATISMO

Costumava ser arriscado para um cientista afirmar que qualquer coisa sobre o comportamento humano era inata. Para respaldar tais reivindicações, era preciso mostrar que a característica era estrutural, inalterável pela experiência e encontrada em todas as culturas. Com essa definição, nada é muito inato além de alguns reflexos infantis, como a coisa fofa que fazem quando colocamos um dedo em suas mãos pequenas. Se um cientista propusesse que qualquer coisa mais complexa do que isso fosse inata – especialmente uma diferença relacionada ao sexo – você seria informado de que havia uma tribo em algum lugar da Terra que não mostrava a característica, e, portanto, não seria inato. Avançamos muito desde a década de 1970 em nossa compreensão do cérebro, e agora sabemos que as características podem ser inatas sem precisar ser estruturais ou universais. Como o neurocientista Gary Marcus explica, "a Natureza confere ao recém-nascido um cérebro consideravelmente complexo, mas que é melhor visto como pré-programado, flexível e sujeito a alterações, em vez de estruturado, fixo e imutável."²

Para substituir diagramas de estruturas, Marcus sugere uma melhor analogia: o cérebro é como um livro, cujo primeiro rascunho é escrito pelos genes durante o desenvolvimento fetal. Nenhum capítulos está completo no nascimento, e alguns são apenas contornos grosseiros que esperam ser preenchidos durante a infância. Mas não há um único capítulo – seja sobre sexualidade, idioma, preferências alimentares ou moralidade – é feito de páginas em branco nas quais uma sociedade possa inscrever qualquer conjunto concebível de palavras. A analogia de Marcus nos leva à melhor definição de inatismo que já vi:

A natureza fornece um primeiro rascunho, que a experiência então revisa. ... "Integrado" não significa imaleável; significa "*organizado antes da experiência*".³

A lista de cinco fundações morais foi a minha primeira tentativa de especificar como a mente moralista foi "organizada antes da experiência". Mas a Teoria das Fundações Morais também tenta explicar como esse primeiro rascunho é revisado durante a infância para produzir a diversidade de moralidades que encontramos em todas as culturas – e em todo o espectro político.

1. A FUNDAÇÃO CUIDADO/DANO

Os répteis conseguem a má reputação de serem frios – não apenas de sangue frio, mas de coração frio. Algumas mães répteis permanecem por perto depois que seus bebês nascem, proporcionando alguma proteção, mas em muitas espécies elas não fazem isso. Assim, quando os primeiros mamíferos começaram a amamentar suas crias, eles elevaram o custo da maternidade. As fêmeas não deixariam mais dezenas de bebês sozinhos e apostariam que alguns sobreviveriam por conta própria. Os mamíferos fazem menos apostas e investem muito mais em cada cria, e enfrentam o desafio de cuidar e nutrir suas crias por um longo tempo. As mães primatas fazem ainda menos apostas e investem muito mais em cada uma de suas crias. E os bebês humanos, cujos cérebros são tão enormes que uma criança precisar ser empurrada através do canal de parto um ano antes de poder caminhar, são apostas tão grandes que uma mulher sozinha nem sequer pode colocar todas as suas fichas na mesa. Ela precisa de ajuda nos últimos meses de gravidez, ajuda para parir e ajuda para alimentar e cuidar da criança durante anos após o nascimento. Dada essa grande aposta, há um enorme desafio adaptativo: cuidar da vulnerável e cara criança, mantê-la segura, viva e livre de danos.

Não é concebível que o capítulo sobre a maternidade no livro da natureza humana estivesse inteiramente vazio, deixando que as mães aprendessem tudo por instrução cultural, tentativa e erro. As mães que tivessem inata sensibilidade a sinais de sofrimento, angústia e necessidades teriam mais vantagens em comparação com suas irmãs menos sensíveis.

E não são apenas mães que necessitam de conhecimento inato. Dado o número de pessoas que agrupam seus recursos para apostar em cada criança, a evolução favoreceu as mulheres e (em menor medida) homens que tivessem uma reação automática a sinais de necessidade ou sofrimento como o choro de crianças em seu meio (pessoas que, na antiguidade, provavelmente teriam parentesco).⁴ O sofrimento dos próprios filhos é o gatilho original de um dos principais módulos da Fundação Cuidado (costumo referir-me às fundações usando apenas o primeiro de seus dois nomes – Cuidado em vez de *Cuidado/Dano*.) Este módulo funciona com os outros módulos relacionados⁵ para enfrentar o desafio adaptativo de proteger e cuidar de crianças.



Figura 7.2. *Baby Gogo, Max e Gogo.*

Esta não é uma história de faz-de-conta. É minha forma de contar de novo o início da Teoria do Apego, uma teoria bem apoiada que descreve o sistema pelo qual as mães e os filhos regulam o comportamento um do outro para que a criança obtenha uma boa mistura de proteção e oportunidades de exploração independente.⁶ O conjunto de *gatilhos atuais* para qualquer módulo são muitas vezes muito maiores que o conjunto de *gatilhos originais*. A foto na figura 7.2 ilustra essa diferença de quantidade entre os conjuntos de quatro maneiras. Primeiro, você pode achá-la fofa. Se o fizer, é porque a sua mente responde automaticamente a certas proporções e padrões que distinguem crianças humanas de adultos. A fofura nos faz cuidar, nutrir, proteger e interagir⁷. Mantém o elefante ocupado. Em segundo lugar, embora o menino da foto não seja seu filho, você ainda pode ter uma resposta emocional instantânea porque a fundação Cuidado pode ser desencadeada por qualquer criança. Em terceiro lugar, você pode achar os companheiros do meu filho (Gogo e Baby Gogo) fofinhos, mesmo que não sejam crianças reais, pois foram projetados por uma empresa de brinquedos para desencadear sua fundação Cuidado. Em quarto lugar, Max ama Gogo; ele grita se acidentalmente eu sentar sobre Gogo, e muitas vezes diz: "Sou a mamãe de Gogo", porque seu sistema de apego e a fundação Cuidado estão se desenvolvendo normalmente.

Se seus botões são acionados pela foto de uma criança dormindo com dois macaquinhos de pelúcia, imagine como se sentiria se visse uma criança ou um filhote qualquer diante de uma violenta ameaça como na figura 7.3.



Figura 7.3. *Um gatilho atual da fundação Cuidado/Dano*

Em termos evolucionistas não faz sentido você se preocupar com o que acontece com meu filho Max, ou com uma criança com fome em um país distante, ou um filhote de foca. Darwin não precisa explicar por que você derrama alguma lágrima especificamente. Ele só precisa explicar por que você tem dutos lacrimais em primeiro lugar, e por que esses dutos às vezes podem ser ativados pelo sofrimento que não é seu.⁸ Darwin deve explicar os *gatilhos originais* de cada módulo. Os gatilhos atuais podem mudar rapidamente. Hoje em dia a gente se preocupa bem mais com a violência em relação a outros tipos de vítimas do que nossos avós se preocupavam na época deles.⁹



Figura 7.4. Cuidados liberais e Cuidados conservadores.

Os partidos políticos e os grupos de interesse se esforçam para que preocupações deles se tornem *gatilhos atuais* dos seus módulos morais. Para obter seu voto, seu dinheiro ou seu tempo, eles precisam ativar pelo menos uma de suas fundações morais.¹⁰ Por exemplo, a figura 7.4 mostra dois carros que fotografei em Charlottesville. O que você pode imaginar sobre a ideologia política dos motoristas? Os adesivos são, muitas vezes, emblemas tribais. Eles anunciam as equipes que apoiamos, sejam equipes esportivas, universidades ou bandas de rock. O motorista do carro "Save Darfur" (uma campanha de intervenção no Sudão, África para evitar o genocídio da população) está anunciando que ele (ou pode ser ela) está no time dos liberais (progressistas ou esquerdistas nos Estados Unidos). Você sabe disso intuitivamente, mas posso dar

uma razão mais formal: a matriz (matrix) moral dos liberais na América e em outros lugares, se alimenta mais da fundação Cuidado do que as matrizes dos conservadores, e este motorista selecionou três adesivos para incentivar pessoas a proteger vítimas inocentes.¹¹ O motorista não tem relação com essas vítimas. O motorista está tentando conectar suas ideias – sobre Darfur e sobre comer carne – às intuições geradas em sua fundação Cuidado. Seria mais difícil encontrar adesivos relacionados à compaixão colados por conservadores, mas o adesivo de carro do "guerreiro ferido" (wounded warrior) é um exemplo. Este motorista também está tentando fazer você se importar, mas o cuidado conservador é um pouco diferente – não se destina a animais ou a pessoas de outros países, mas a quem se sacrificou pelo grupo.¹² Não é universalista; é mais local e mesclado com lealdade.

2. A FUNDAÇÃO EQUIDADE/TRAPAÇA

Imagine uma colega na empresa se oferecendo para fazer seu trabalho por cinco dias – para que você possa ficar mais uma semana de férias no Caribe. Como se sentiria? O *Homo economicus* sentiria prazer incomensurável, como se tivesse acabado de receber uma cesta básica especial de natal. Mas o resto de nós sabe que a cesta não é gratuita. É um grande favor, e você não pode pagar sua colega trazendo de volta uma garrafa de rum. Se você aceita a oferta, é provável que faça isso enquanto expõe expressões de gratidão e elogios por sua bondade, com a promessa de fazer o mesmo por ela sempre que saia de férias. Os teóricos da evolução muitas vezes falam de genes como sendo "egoístas", o que significa que eles só podem influenciar um animal para fazer coisas que irão espalhar cópias desse gene. Mas uma das ideias mais importantes sobre as origens da moralidade é que os genes "egoístas" podem dar origem a criaturas generosas, desde que essas criaturas sejam seletivas em sua generosidade. O altruísmo em relação aos parentes não é um enigma. O altruísmo em relação aos não-parentes, por outro lado, tem sido um dos quebra-cabeças mais longevos na história do pensamento evolucionista.¹³ Um grande passo em direção a sua solução ocorreu em 1971, quando Robert Trivers publicou sua teoria do altruísmo recíproco.¹⁴

Trivers observou que a evolução poderia criar altruístas numa espécie em que os indivíduos pudessem lembrar suas interações anteriores com outros indivíduos e, em seguida, limitar sua amabilidade posterior a quem fosse provável que pagasse o favor. Nós, seres humanos, somos esse tipo de espécie, obviamente.

Trivers propôs que evoluímos um conjunto de emoções morais que nos fazem agir "pau a pau". Normalmente somos gentis com as pessoas quando as conhecemos. Mas depois disso, somos seletivos: cooperamos com aqueles que foram bons para nós e evitamos aqueles que tomaram vantagem de nós. A vida humana é uma série de oportunidades para uma cooperação mutuamente benéfica. Se jogarmos nossos cartas direito, podemos trabalhar com os outros para aumentar o bolo que poderíamos compartilhar. Os caçadores trabalham juntos para derrubar presas grandes que ninguém poderia pegar sozinho. Os vizinhos veem as casas uns dos outros e se emprestam ferramentas. Os colegas de trabalho cobrem os turnos uns dos outros. Por milhões de anos, nossos antepassados enfrentaram o desafio adaptativo de colher esses benefícios sem que fossem trapaceados. Aqueles cujas emoções morais os obrigaram a jogar "pau a pau" colheram mais desses benefícios do que aqueles que jogaram qualquer outra estratégia, como "ajudar alguém que precisa" (que convida à exploração), ou "pegue, mas não dê" (o que pode funcionar apenas uma vez com cada pessoa, pois em pouco tempo ninguém mais ia querer dividir o bolo com você).¹⁵ Os *gatilhos originais* dos módulos *Equidade* são atos de cooperação ou egoísmo que as pessoas mostram em nossa direção. Nós sentimos prazer, amizade e amizade quando as pessoas mostram sinais de que podem ser confiáveis para corresponder. Sentimos raiva, desprezo e, às vezes, desagrado quando tentam nos enganar ou tirar proveito de nós.¹⁶



Figura 7.5. *Equidades de esquerda e de direita*. Acima: Apoie Occupy Wall Street, Zuccotti Park, Nova York. Abaixo: Apoie o evento Tea Party, Washington, DC. Todos acreditam que os impostos devem ser "justos/equitativos". Foto de Emily Ekins

Os gatilhos atuais dos módulos de *Equidade* incluem muitas coisas que se ligaram, cultural e politicamente, à dinâmica da reciprocidade e da trapaça. À esquerda, as preocupações com a igualdade e a justiça social baseiam-se, em parte, na fundação *Equidade* – grupos ricos e poderosos são acusados de ganhar explorando aqueles que estão na base, sem pagar sua "justa parte" da carga tributária. Este é um dos principais temas do movimento Occupy Wall Street, que visitei em outubro de 2011 (ver figura 7.5).¹⁷ À direita, o movimento Tea Party também está preocupado equidade. Eles veem os democratas como "socialistas" que recebem dinheiro de americanos trabalhadores para entregá-lo a pessoas preguiçosas (incluindo aqueles que recebem benefícios de assistência social ou de desemprego) e aos imigrantes ilegais (sob a forma de cuidados de saúde gratuitos e educação).¹⁸

Todos se preocupam com a equidade, mas existem dois tipos principais. À esquerda, a justiça geralmente implica em *igualdade*, mas à direita ela significa *proporcionalidade* – as pessoas devem ser recompensadas em proporção ao que contribuem, mesmo que isso proporcione resultados desiguais.

3. A FUNDAÇÃO LEALDADE/TRAIÇÃO

No verão de 1954, Muzafar Sherif convenceu vinte e dois grupos de pais da classe trabalhadora para o deixassem tirar seus garotos de doze anos de suas mãos por três semanas. Ele levou os meninos para um acampamento de verão que havia alugado em Robbers Cave State Park, Oklahoma. E lá conduziu um dos estudos mais famosos na psicologia social e um dos mais ricos para a compreensão dos fundamentos da moralidade. Sherif trouxe os meninos para o acampamento em dois grupos de onze, em dois dias consecutivos, e os abrigou em diferentes partes do parque. Durante os primeiros cinco dias, cada grupo pensou que estava sozinho. Ainda assim, eles estabeleceram uma marcação de território e criaram identidades tribais. Um grupo se chamou de "Rattlers" (cascavéis), e o outro grupo ganhou o nome de "Eagles" (águias). Os Rattlers descobriram uma piscina natural para nadar perto do campo principal e, após um mergulho inicial, fizeram algumas melhorias no lugar, como fazer uma trilha de pedras até a água. Eles então reivindicaram o local como propriedade deles, seu esconderijo especial que visitavam todos os dias. Mas os Rattlers ficaram perturbados um dia por encontrar copos de papel jogados no lugar (os quais, de fato, eram deles mesmos). E então ficaram bravos com os "estranhos" que haviam usado sua piscina "particular".

Um líder emergiu em cada grupo por consenso. Quando os meninos decidiram o que fazer, todos sugeriram ideias. Mas quando chegou a hora de escolher uma dessas ideias, o líder geralmente fez a escolha. Normas, canções, rituais e identidades distintivas começaram a surgir em cada grupo (Rattlers são duros e nunca choram, Eagles não falam palavrões). Mesmo que estivessem lá para se divertir e, embora acreditassem estar sozinhos na floresta, cada grupo acabou fazendo coisas que seriam bem úteis caso estivessem perto de enfrentar um grupo rival que reivindicava o mesmo território. E eles estavam.

No sexto dia, Sherif deixou que os Rattlers se aproximassem perto o bastante do campo de baseball para que descobrissem que os outros meninos – os Eagles –

também o estavam usando, mesmo que os Rattlers o tivessem reivindicado como deles. Os Rattlers imploraram aos conselheiros do acampamento para deixá-los desafiar os Eagles para um jogo de baseball. Como já havia planejado desde o início, Sherif organizou um torneio de uma semana com competições esportivas e habilidades de acampamento. A partir desse ponto, Sherif diz que: "o desempenho em todas as atividades que agora poderiam se tornar competitivas (armação de barracas, baseball, etc.) ganhou mais disposição e também com mais eficiência".¹⁹ O comportamento tribal aumentou dramaticamente. Ambos os lados criaram bandeiras e as penduravam no território contestado. Destruíram as bandeiras uns dos outros, invadiram e vandalizaram os beliches uns dos outros, chamaram uns aos outros de nomes desagradáveis, fizeram armas (meias cheias de pedras) e muitas vezes entrariam em conflito se os conselheiros não tivessem intervindo.

Todos reconhecemos esse retrato da infância masculina. A mente masculina parece ser inativamente tribal – isto é, estruturada antes da experiência para que meninos e homens *gostem* de fazer o tipo de coisas que levam à coesão do grupo e ao sucesso em conflitos entre grupos (incluindo guerras).²⁰ A virtude da lealdade é importante para ambos os sexos, mas os objetos da lealdade para meninos tendem a ser participar de equipes e fazer coalizões, em contraste com os relacionamentos em duplas para meninas.²¹ Apesar de algumas afirmações de antropólogos na década de 1970, os seres humanos não são a única espécie que se envolve em guerra ou mata seu próprio tipo. Agora parece que os chimpanzés guardam o seu território, atacam o território dos rivais e, se puderem, retiram-nos, matam os machos do grupo vizinho e tomam seu território e suas fêmeas.²² E agora parece que a guerra tem sido uma característica constante da vida humana desde muito antes da agricultura e da propriedade privada.²³ Por milhões de anos, portanto, nossos antepassados enfrentaram o desafio adaptativo de formar e manter coalizões que poderiam afastar desafios e ataques de grupos rivais. Nós somos descendentes dos tribalistas bem-sucedidos, e não de seus primos mais individualistas.

Muitos sistemas psicológicos contribuem para o efetivo tribalismo e sucesso na competição entre grupos. A fundação *Lealdade/Traição* é apenas uma parte de nossa preparação inata para enfrentar o desafio adaptativo de formar coalizões coesas. O gatilho original para a fundação *Lealdade* é qualquer coisa que diga quem é um jogador de equipe e quem é um traidor, principalmente quando sua equipe está lutando com outras equipes. Mas por amarmos tanto o tribalismo, procuramos maneiras de formar grupos e equipes que possam competir apenas pela diversão de competir. Muito da psicologia dos esportes é sobre expandir os gatilhos atuais da fundação *Lealdade* para que as pessoas possam ter os prazeres de se reunir em busca de troféus inofensivos. (Um troféu é evidência de vitória. O

desejo de ganhar troféus – incluindo partes do corpo de inimigos mortos – é generalizada na guerra, ocorrendo mesmo nos tempos modernos.)²⁴

Não posso ter certeza de que o proprietário do carro na figura 7.6 é um homem, mas estou bastante confiante de que o proprietário é um republicano com base em sua escolha de decorar o carro usando apenas a fundação *Lealdade*. O "V" com espadas cruzadas é o símbolo das equipes esportivas da UVA (The Cavaliers) e o proprietário optou por pagar mais US\$ 20 por ano só para ter uma placa de carro personalizada em homenagem à bandeira americana ("Old Glory") e à unidade americana ("United We Stand").

O amor aos companheiros leais é acompanhado por um ódio correspondente aos traidores, que normalmente são considerados muito piores do que inimigos. O Alcorão, por exemplo, está cheio de advertências sobre a duplicidade de membros fora do grupo, especificamente os judeus, mas o Alcorão não exige que os muçulmanos matem judeus. Muito pior do que um judeu é um apóstata – um muçulmano que traiu ou simplesmente abandonou a fé. O Alcorão ordena aos muçulmanos que matem apóstatas, e o próprio Deus promete que "certamente vamos assá-los no fogo; tantas vezes que suas peles serão totalmente queimadas, e vamos lhes dar em troca outras peles, para que possam provar o castigo. Certamente, Deus é todo poderoso, todo sábio"²⁵. Da mesma forma, na obra *O Inferno*, Dante reserva o círculo mais íntimo do inferno – e o sofrimento mais excruciante – para o crime de traição. Muito pior do que a luxúria, a gula, a violência ou mesmo a heresia é a traição da família, do grupo ou da nação.



Figura 7.6. Um carro decorado com emblemas de lealdade, e um sinal modificado para rejeitar um tipo de lealdade.

Devido aos vínculos tão fortes com o amor e o ódio, é de admirar que a fundação Lealdade desempenhe um papel importante na política? A esquerda tende para o universalismo e longe do nacionalismo²⁶, por isso muitas vezes tem problemas para se conectar aos eleitores que confiam na fundação Lealdade. De fato, devido à sua forte dependência da fundação Cuidado, os liberais americanos são muitas vezes hostis à política externa americana. Por exemplo, durante o último ano da presidência de George W. Bush, alguém vandalizou um sinal de parada perto da minha casa (figura 7.6). Não posso ter certeza de que o vândalo rejeita times e grupos de todos os tipos, mas posso ter certeza de que ele ou ela está bem à esquerda do dono do "OGLORY". As duas fotografias mostram declarações opostas sobre a necessidade de os americanos trabalharem em conjunto num momento em que a América estava lutando contra guerras no Iraque e no Afeganistão. Os ativistas liberais geralmente tornam mais fácil para os conservadores vincularem o liberalismo à fundação *Lealdade* – e não da maneira boa. O título do livro de 2003 de Ann Coulter diz tudo: *Traição: A Impostura Liberal da Guerra Fria à Guerra contra o Terrorismo*.²⁷

4. A FUNDAÇÃO AUTORIDADE/SUBVERSÃO

Logo após ter retornado da Índia conversei com um motorista de táxi que me contou ter se tornado pai. Perguntei se ele planejava permanecer nos Estados Unidos ou voltar para seu país natal, a Jordânia. Nunca vou me esquecer da resposta: "Vamos voltar para a Jordânia porque nunca vou querer ouvir meu filho dizer "vá se foder" pra mim." Agora, a maioria das crianças americanas jamais vão dizer palavrões para os pais, mas alguns irão, e muitos vão xingar pelas costas. As culturas variam enormemente em graus sobre o respeito merecido por pais, professores e outras posições de autoridade.

A necessidade de respeitar relações hierárquicas é tão profunda que muitos idiomas já as incorporam diretamente. Em francês, assim como em outros idiomas românicos, os falantes são forçados a escolher se vão se dirigir a alguém de forma respeitosa (*vous*) ou a forma familiar (*tu*). Menos no inglês, que não incorpora os status na conjugação verbal, acaba incorporando de outras formas. Até recentemente, americanos se dirigiam a estranhos e superiores hierárquicos usando o título mais o último nome (Mrs. Smith, Dr. Jones), enquanto os mais íntimos e subordinados eram chamados pelo primeiro nome. Se você sentir um momento de repugnância quando um vendedor lhe chamar pelo primeiro nome sem ser convidado a fazê-lo, ou se sente um choque de estranheza quando uma

pessoa mais velha que sempre reverenciou pede para ser chamado pelo primeiro nome, então você experimentou a ativação de alguns dos módulos que compõem o fundação *autoridade/subversão*.

A maneira óbvia de começar a pensar sobre a evolução da *fundação da autoridade* é considerar as organizações e as hierarquias de dominância entre galinhas, cachorros, chimpanzés e tantas outras espécies que vivem em grupos. Os comportamentos exibidos por indivíduos subordinados são muitas vezes similares em todas as espécies porque a função é sempre a mesma – mostrar submissão, mostrar-se pequeno e não ameaçador. A falha em detectar os sinais de dominância para, em seguida responder adequadamente, muitas vezes resulta em apanhar de quem manda.

Até agora, isso não soa como uma história de origem promissora para uma fundação "moral"; parece a origem da opressão dos fracos pelos poderosos. Mas a autoridade não deve ser confundida com o poder.²⁸ Mesmo entre chimpanzés, em que as hierarquias de dominância nascem a partir do poder bruto e da capacidade de infligir violência, o macho alfa exerce alguns tipos de funções benfeitoras, como assumir o "papel de controle".²⁹ Ele resolve algumas disputas e suprime grande parte dos conflitos violentos que surgem quando não há um nenhum macho alfa evidente. Como o primatologista Frans de Waal lembra: "Sem acordo sobre quem é quem e um certo respeito pela autoridade, não pode haver grande sensibilidade às regras sociais, como qualquer um que tenha tentado ensinar simples regras da casa para um gato vai concordar."³⁰

Esse papel de controle é bastante visível em tribos humanas e civilizações anteriores. Muitos dos primeiros textos legais começam por sustentar o domínio do rei a partir de uma escolha divina, e por isso seria uma autoridade dedicada a providenciar ordem e justiça. A primeira frase do Código de Hammurabi (Séc. XVIII A.C) inclui esta cláusula: "Então Anu e Bel [dois deuses] assim chamados, nomearam-me, Hammurabi, o príncipe exaltado, o que teme a Deus, para promover o domínio da justiça na terra, para destruir os perversos e os malfetores; para que assim os fortes não possam prejudicar os fracos."³¹

A autoridade humana, então, não é somente poder bruto mantido à base da força. As autoridades humanas têm a responsabilidade de manter a ordem e a justiça. Naturalmente, as autoridades podem explorar seus subordinados em benefício próprio enquanto creem ser perfeitamente justas. Mas se queremos entender como as civilizações humanas seguiram em frente para dominar a Terra em poucos milhares de anos, temos de olhar mais de perto o papel da autoridade na criação da ordem moral.

Quando iniciei minha graduação eu ainda tinha a crença liberal de que "hierarquia = poder = exploração = mal". Mas quando comecei a trabalhar com

Alan Fiske, descobri estar errado. A teoria de Fiske sobre os quatro tipos básicos de relacionamentos sociais inclui um chamado de "Posição de Autoridade". Trabalhando em sua própria área na África, Fiske revelou que as pessoas que se relacionavam desse modo tinham expectativas mútuas que mais pareciam relações entre pais e filhos que entre ditadores e subordinados medrosos:

Na "Posição de Autoridade", as pessoas têm posições assimétricas em uma hierarquia linear na qual os subordinados deferem, respeitam e (talvez) obedecem, enquanto os superiores têm precedência e assumem a responsabilidade pastoral de subordinados. Exemplos são as hierarquias militares... a adoração de antepassados ([incluindo] ofertas de piedade filial e expectativas de proteção e aplicação de normas), [e] as moralidades religiosas monoteístas... Os relacionamentos do tipo Posição de Autoridade baseiam-se em percepções de assimetrias legítimas e não de poder coercivo; eles não são inerentemente exploradores.³²

A fundação *Autoridade*, como a descrevi, é emprestada diretamente de Fiske. É mais complexa que as outras fundações porque seus módulos devem olhar para duas direções – para cima aos superiores e para baixo aos subordinados. Esses módulos trabalham em conjunto para ajudar os indivíduos a enfrentar o desafio adaptativo em forjar relacionamentos benéficos no interior de hierarquias. Somos descendentes daqueles que foram os melhores em jogar o jogo – galgar status enquanto cultivavam a proteção de superiores e a colaboração dos subordinados.³³

Os *gatilhos originais* de alguns desses módulos incluem padrões de aparência e comportamento que indicam posições altas versus baixas. Como os chimpanzés, as pessoas classificam e se lembram quem está acima de quem.³⁴ Quando as pessoas dentro de uma ordem de hierarquia agem de modo que possa negar ou subverter a ordem, sentimos instantaneamente, mesmo quando não estivermos diretamente envolvidos. Se a Autoridade faz parte da proteção da ordem e evitar o caos, então todo mundo está a postos para apoiar a ordem existente e manter as pessoas confiáveis para dar conta das obrigações em seus lugares de atuação.³⁵

Os *gatilhos atuais* da fundação *autoridade/subversão*, portanto, incluem qualquer coisa que seja entendida como um ato de obediência, desobediência, respeito, desrespeito, submissão ou rebelião, com relação às autoridades percebidas como legítimas. Os *gatilhos atuais* incluem também os atos que são entendidos como subversores das tradições, instituições e valores que são percebidos como mantenedores da estabilidade. Tal qual a fundação *lealdade*, é mais fácil para a direita política lidar com esta fundação do que seria para a

esquerda política, que frequentemente define a si mesma como oposta às hierarquias, desigualdades e poderes. Não devia ser difícil para você adivinhar qual seria a ideologia anunciada na figura 7.7. Por outro lado, enquanto metodistas não sejam necessariamente conservadores, o símbolo em frente às suas igrejas nos diz que não são unitaristas (corrente de pensamento teológico que afirma a unidade absoluta de Deus).

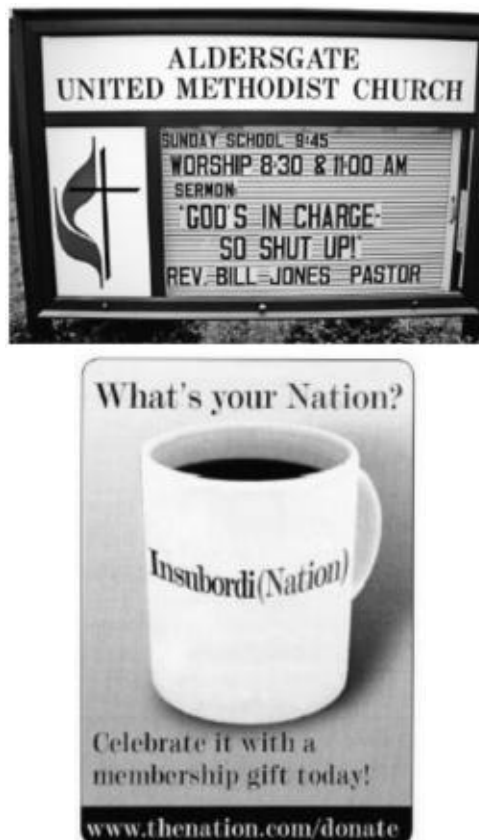


Figura 7.7. Dois exemplos bem diferentes da Fundação Autoridade/Subversão: Um anúncio na revista liberal The Nation e uma placa de igreja em Charlottesville, Virgínia.

5. A FUNDAÇÃO SANTIDADE/DEGRADAÇÃO

No início de 2001, Armin Meiwes, um técnico de informática alemão, colocou um anúncio incomum na internet: "Procura-se alguém em boa forma, entre 21 e 30 anos de idade, para ser abatido e comido." Centenas de homens responderam por e-mail, e Meiwes entrevistou alguns deles em sua fazenda. Bern Brandes, um engenheiro de computação com 43 anos de idade, foi o primeiro

candidato que não mudou de ideia quando percebeu que Meiwes não estava apenas fantasiando (atenção: leitores de pasquins do tipo "espremeu-sai-sangue" podem pular o próximo parágrafo).

Na tarde de 9 de março, os dois homens fizeram um vídeo para provar que Brandes havia consentido ao que estava para acontecer. Brandes então tomou pílulas para dormir com álcool, mas ainda estava acordado quando Meiwes cortou seu pênis depois da tentativa de arrancar com o dentes (a pedido de Brandes). Meiwes então salgou, fritou o pênis em um frigideira com vinho e alho. Brandes provou um pedaço e foi até a banheira para sangrar até a morte. Algumas horas depois, Brandes ainda não havia morrido, Meiwes o beijou, esfaqueou sua garganta e depois pendurou o corpo em um gancho de carne para esfolá-lo. Meiwes armazenou a carne em seu *freezer* e a comeu pouco a pouco pelos próximos meses. Finalmente, Meiwes foi apanhado, preso e julgado, mas como a participação de Brandes fora voluntária, Meiwes foi acusado de homicídio culposo, não de assassinato, na primeira vez em quem o caso foi para os tribunais.³⁶

Se a sua matriz moral é limitada à ética da autonomia, existe um grande risco de ficar perplexo com essa história. Certamente a considerou perturbadora, a violência dela provavelmente ativou sua fundação cuidado/dano. Mas qualquer tentativa de condenar Meiwes ou Brandes vai de encontro ao Princípio de Dano de John Stuart Mill que apresentei no capítulo 5: "A única justificativa para que um poder possa ser exercido legitimamente sobre alguém em uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é a prevenção de danos a outros membros." A linha seguinte da citação original é: "Seu próprio bem, seja físico ou moral, não é garantia suficiente." Dentro da ética da autonomia, as pessoas têm o direito de viver suas vidas como quiserem (desde que não prejudiquem ninguém), e têm o direito de terminar suas vidas como e quando quiserem (desde que não deixem dependentes sem apoio). Brandes escolheu uma maneira revoltante de morrer, mas como os estudantes da Penn em minha pesquisa diziam sempre, só porque uma coisa seja repugnante, não quer dizer que seja errada. Mesmo assim, as pessoas sentem que *existe* alguma coisa muito errada aqui, e que deveria ser contra a lei adultos se engajarem em atividades desse tipo. Por quê?

Imagine que Meiwes cumpriu sua sentença de prisão e voltou para casa. (Assuma que a equipe de psiquiatras estabeleceu que ele não oferecia ameaça a ninguém desde que não pedisse para ser comido). Imagine que a casa dele fica a um quarteirão de sua casa. Você acharia seu retorno inquietante? Se Meiwes fosse então forçado pela pressão social a mudar de cidade, você se sentiria aliviado? E a casa em que aconteceu a atrocidade? Quanto alguém teria de pagar a você para morar lá uma semana? Acha que a mancha só poderia ser expurgada se a casa

queimar até virar cinzas?

Esses sentimentos – de mancha, profanação e purificação – são irracionais de um ponto de vista utilitarista, mas fazem total sentido para a ética da divindade de Schweder. Meiwes e Brandes conspiraram para tratar o corpo de Brandes com um pedaço de carne, ainda adicionando o horror extra de um toque de sexualidade. Eles se comportaram monstruosamente – tão baixo quanto qualquer humano pode chegar na dimensão vertical da divindade que eu discuti no capítulo 5. Somente os vermes e os demônios comem carne humana. Mas por que nos importamos o que outras pessoas escolhem fazer com seus corpos?

A maioria dos animais nasce sabendo o que comer. Os sistemas sensoriais do urso koala são "estruturados antes da experiência" para orientá-lo até as folhas de eucalipto. Os seres humanos, no entanto, devem aprender o que comer. Como ratos e baratas, somos onívoros. Ser onívoro tem a enorme vantagem da flexibilidade: você pode se mudar para um novo continente e ter certeza de que encontrará algo para comer. Mas também tem a desvantagem de que novos alimentos podem ser tóxicos, infectados com micróbios ou carregados com vermes parasitas. O "dilema do onívoro" (um termo cunhado por Paul Rozin)³⁷ é que os omnívoros devem procurar e explorar novos alimentos potenciais, mantendo-se cautelosos com eles até que possam ser provados seguros. Os omnívoros, portanto, atravessam a vida com dois motivos concorrentes: neofilia (uma atração por coisas novas) e neofobia (um medo de coisas novas). As pessoas variam sobre qual motivo é mais forte, e essa variação voltará para nos ajudar nos capítulos posteriores: os liberais obtêm maior pontuação nas medidas de neofilia (também conhecida como "abertura para a experiência"), não apenas para novos alimentos, mas também para novas pessoas, músicas e ideias. Os conservadores são mais elevados em neofobia; eles preferem manter o que é provado e verdadeiro, e eles se importam muito com a guarda de fronteiras, fronteiras e tradições.³⁸

O sentimento de repugnância evoluiu inicialmente para otimizar as respostas ao dilema do onívoro.³⁹ Indivíduos que possuíam um senso bem equilibrado de repugnância estariam mais aptos a consumir mais calorias do que seus primos mais asquerosos, pois consumiam menos micróbios perigosos que seus primos sem um mínimo de bom gosto. Mas as ameaças não se resumem à alimentação: quando os primeiros hominídeos desceram das árvores e passaram a viver em grandes grupos no chão, eles aumentaram os riscos de contaminar uns aos outros, e dos dejetos e restos uns dos outros. O psicólogo Mark Schaller demonstrou que a repugnância é parte do que ele chama "sistema imunológico comportamental" – um conjunto de módulos cognitivos que são disparados por sinais de infecção ou doença em outras pessoas e que faz que nos afastemos dessas pessoas.⁴⁰ É muito

mais eficaz para prevenir infecções lavar os alimentos, expulsar os leprosos, ou simplesmente evitar pessoas sujas do que permitir a entrada de micróbios no corpo e depois esperar que seu sistema biológico de imunidade possa matar cada um deles.

O desafio adaptativo original que direcionou a evolução da fundação *Santidade*, portanto, foi a necessidade de evitar patógenos, parasitas e outras ameaças via proximidade ou toque físico. Os *gatilhos* originais dos principais módulos que compõem esta fundação incluem cheiros, visões e outros padrões sensoriais que predizem a presença de patógenos perigosos em objetos ou pessoas (exemplos disso são cadáveres, excrementos, animais de rapina como os abutres e pessoas com dores ou lesões visíveis).

Os *gatilhos atuais* da fundação *Santidade*, no entanto, se tornaram extraordinariamente variáveis e expansíveis (mais abrangentes) através dos tempos e das culturas. Uma expansão comum e direta é o da segregação (e auto segregação) de membros. Culturas diferem em suas atitudes em relação aos imigrantes, e há alguma evidência de que atitudes liberais e de boas-vindas são mais comuns em épocas e lugares em que o risco de doenças é menor.⁴¹ Pragas, epidemias e novas doenças são normalmente trazidas por estrangeiros – assim como novas ideias, bens e tecnologias – de modo que as sociedades enfrentam algo análogo ao dilema do onívoro, equilibrar xenofobia com xenofilia.

Como acontece com a fundação *Autoridade*, a *Santidade* parece ser uma base fraca como fundação de moralidade. Não seria apenas uma primitiva reação a patógenos? E esse tipo de resposta não leva ao preconceito e à discriminação? Agora que temos antibióticos, deveríamos rejeitar essa fundação, não?

Não tão depressa. A fundação *Santidade* torna mais fácil para nós a eleição de coisas como "intocáveis", de um jeito ruim (pois alguma coisa é tão suja ou impura que queremos ficar longe dela) e de um jeito bom (pois uma coisa é tão venerada, sagrada, que desejamos protegê-la da profanação). Se não tivéssemos o senso da repugnância, creio que também não teríamos o senso do sagrado. E, se você acha, como eu, que um dos maiores mistérios não resolvidos é como podem as pessoas se reunir para formar grandes sociedades cooperativas, então você vai ter um interesse especial sobre a psicologia da sacralidade. Por que as pessoas tão prontamente tratam objetos (bandeiras, cruzeiros), lugares (Meca, um campo de batalha relacionado com o nascimento de uma nação), pessoas (santos, heróis) e princípios (liberdade, fraternidade, igualdade) como se possuíssem valor infinito. Seja qual for a origem, a psicologia da sacralidade ajuda a criar laços entre indivíduos dentro de comunidades morais.⁴² Quando alguém no interior de uma comunidade moral profana um dos pilares sagrados que a suportem, a reação será certamente rápida, emocional e punitiva.

Voltando, finalmente, a Meiwes e Brandes: eles não prejudicaram a ninguém diretamente, materialmente ou de forma utilitarista.⁴³ Mas ele profanaram vários princípios morais pétreos da sociedade ocidental, tais como nossa crença de que a vida humana seja supremamente valiosa, e que o corpo humano seja mais do que um pedaço de carne que anda. Eles tripudiaram sobre esses princípios não por uma necessidade, ou em nome de um objetivo maior, apenas por desejo carnal. Se o Princípio de Dano de Mill nos impede de criminalizar suas ações, então esse princípio parece inadequado como base para uma comunidade moral. Deus exista ou não, as pessoas sentem que algumas coisas, ações e pessoas sejam nobres, puras e elevadas, enquanto outras são baixas, sujas e degradadas.

A história de Meiwes nos ensina algo sobre a política? É um caso repugnante para usar em uma pesquisa; estou confiante de liberais e conservadores, todos condenariam Meiwes (embora não tenha certeza quanto aos libertários).⁴⁴ Mas se retiramos da repugnância alguns excessos, veremos uma enorme diferença entre esquerdistas e direitistas no uso dos conceitos de santidade e pureza. Conservadores americanos estão mais propensos a falar sobre a "santidade da vida" e a "santidade do casamento". Conservadores – especialmente os religiosos conservadores – têm mais tendência de ver o corpo como um templo, uma casa com uma alma, em vez de uma máquina a ser melhorada ou um parque de diversões.

As duas imagens na figura 7.8 mostram exatamente o contraste que Shweder descreveu em sua ética da divindade. A imagem de cima é de uma pintura do século XV, *A Alegoria da Castidade*.⁴⁵ Mostra a Virgem Maria elevada e protegida por uma formação de ametistas. Sob ela flui um rio (símbolo de pureza) guardado por dois leões. A pintura retrata a castidade e a virtude, um tesouro a ser guardado.

Essa imagem não é coisa antiga, inspirou o movimento de promessa de virgindade nos Estados Unidos há pouco tempo, nos anos 90. O grupo *Silver Ring Thing* (Movimento Anel de Prata) exigia de seus membros o voto de celibato e pureza até o casamento. Àqueles que faziam o voto era dado um anel de prata para ser usado com um anel de noivado, no qual estavam inscritos versos bíblicos como "1 Tessalonicenses 4:3-4" que diziam: *Porque esta é a vontade de Deus, a vossa santificação; que vos abstenhais da fornicção; Que cada um de vós saiba controlar o seu corpo em santificação e honra*.⁴⁶

Para a esquerda, no entanto, a virtude da castidade é normalmente desconsiderada como anacrônica e sexista. Jeremy Bentham nos incentivava a maximizar nossos "hedons" (prazeres) e minimizar as dores (dores). Se sua moralidade é focada sobre indivíduos e suas experiências conscientes, por que alguém neste planeta deixaria de usar seu corpo como um parque de diversões?

Cristãos devotados são sempre ridicularizados por liberais seculares por serem tensos, prudentes temerosos dos prazeres.

A fundação *santidade* é mais pesadamente evidenciada em religiosos de direita, mas é também evidenciada pela esquerda espiritualizada. É possível ver o evitar das impurezas original da fundação ao vivo nas mercearias da Nova Era, onde encontramos variedades de produtos que prometem nos limpar das "toxinas". E vamos encontrar a fundação *santidade* subjacente às paixões morais dos movimentos em prol do meio ambiente. Muitos ambientalistas atacam o industrialismo, o capitalismo e os automóveis não só pela poluição física que geram, mas também por uma tipo mais simbólico de poluição – a degradação da natureza e a natureza humana original, a que foi corrompida pelo capitalismo industrial.⁴⁷

A fundação *santidade* é crucial para a compreensão das guerras culturais americanas, principalmente sobre as questões biomédicas. Se abrissemos mão da fundação *santidade*, seria difícil compreender toda a confusão atual em torno das controvérsias biomédicas atuais.

A única questão ética sobre o aborto se tornaria: até que ponto um feto pode sentir dor? O suicídio assistido pelo médico seria uma coisa obviamente boa: as pessoas que estão sofrendo devem ter permissão para acabar com suas vidas e devem receber ajuda médica para fazê-lo sem dor. A mesma coisa para a pesquisa com células-tronco: por que não tomar tecido dos embriões que vivem em animação suspensa em clínicas de fertilidade? Não podem sentir dor, mas seus tecidos poderiam ajudar os pesquisadores a desenvolver curas que poupariam as pessoas que sentem dor.

O filósofo Leon Kass é um dos principais porta-vozes da ética da divindade de Shweder, e da fundação *santidade* que nela se baseou. Escrevendo em 1997, o ano seguinte em que Dolly, a ovelha, se torna o primeiro mamífero clonado, Kass lamentou a maneira como a tecnologia, muitas vezes, apaga os limites morais e aproxima as pessoas da perigosa crença de que podem fazer o que quiserem. Em um ensaio chamado "The Wisdom of Repugnance" (A Sabedoria da Repugnância), Kass argumentou que nossos sentimentos de repugnância podem nos dar um valioso aviso de que estamos indo longe demais, até mesmo quando estamos moralmente confusos e não podemos justificar os sentimentos quando apontamos as vítimas:

A repugnância, aqui como em outros lugares, se revolta contra os excessos da tolice humana, alertando-nos a não transgredir o que é indizivelmente profundo. Na verdade, nesta época em que tudo é considerado permitido desde que seja feito livremente, em que a nossa natureza humana dada não

mais exige respeito, e que nossos corpos são considerados meros instrumentos de nossas vontades racionais autônomas, a repugnância pode ser a única voz que sobrou e nos fala para defender o núcleo central da nossa humanidade. Rasas são as almas que se esqueceram de estremecer.⁴⁸

RESUMO

Iniciei estes capítulo tentando disparar nossas intuições sobre as cinco fundações morais que apresentei no capítulo 6. Então defini o inatismo como "organização anterior à experiência", como o primeiro rascunho de um livro recebe revisões na medida em que os indivíduos crescem dentro de diversas culturas. Esta definição me permitiu propor que as fundações morais são inatas. Regras e virtudes específicas variam através das culturas, de modo que você pareceria ingênuo quando procurasse por universalidade nos livros revisados. Não será possível encontrar um único parágrafo que exista de forma idêntica em todas as culturas humanas. Mas se procurar por vínculos entre a teoria evolucionista e as observações antropológicas, podemos levar suposições educadas sobre o que havia no primeiro rascunho universal da natureza humana. Procurei fazer (e justificar) cinco suposições:

- A fundação *Cuidado/Dano* evoluiu em resposta ao desafio adaptativo de cuidar de crianças vulneráveis. O que nos torna sensíveis aos sinais de sofrimento e necessidade, e nos faz desprezar a crueldade e querer cuidar daqueles que sofrem.
- A fundação *Equidade/Trapaça* evoluiu em resposta ao desafio adaptativo de colher os benefícios da cooperação sem ser explorado. Isso nos torna sensíveis às indicações de que a outra pessoa provavelmente será uma parceira boa (ou má) para colaboração e altruísmo recíprocos. O que nos faz querer evitar ou punir os trapaceiros.
- A fundação *Lealdade/Traição* evoluiu em resposta ao desafio adaptativo de formar e manter coalizões. Isso nos torna sensíveis a sinais de que a outra pessoa é (ou não) um jogador de equipe. O que nos faz confiar e recompensar essas pessoas, e ainda nos faz querer machucar, ostracizar ou mesmo matar aqueles que nos traem ou ao nosso grupo.
- A fundação *Autoridade/Subversão* evoluiu em resposta ao desafio adaptativo de forjar relacionamentos que nos beneficiarão nas hierarquias sociais. O que nos torna sensíveis a sinais de classificação ou status, e aos sinais de que outras pessoas estão (ou não) comportando-se adequadamente, de acordo com a sua posição.
- A fundação *Santidade/Degradação* evoluiu inicialmente em resposta ao desafio adaptativo do dilema do onívoro e, em seguida, ao desafio mais amplo de viver em um mundo de patógenos e parasitas. Inclui o sistema imunológico comportamental, que pode nos deixar cautelosos com uma variedade diversa de objetos simbólicos e ameaças. Permite que as pessoas invistam em objetos com valores irracionais e extremos – tanto positivos como negativos – que são

importantes para manter os grupos unidos.

Mostrei como as duas pontas do espectro político dependem de cada fundação de maneiras diferentes, ou em diferentes graus. Parece que a esquerda se baseia principalmente nas fundações Cuidado e Equidade, enquanto a direita usa todos as cinco. Se isso é verdade, então a moralidade da esquerda seria como a refeição servida no restaurante Sabor Verdadeiro? Será que a moralidade de esquerda ativa apenas um ou dois receptores de gosto, enquanto a moral da direita acolhe um paladar mais amplo, incluindo *lealdade*, *autoridade* e *santidade*? E, em caso afirmativo, isso dá aos políticos conservadores uma variedade mais ampla de meios para se conectar com os eleitores?

1 E.g., Luce and Raiffa 1957.

2 Marcus 2004, p. 12.

3 Marcus 2004. Eu costurei essa definição a partir de duas páginas. A primeira frase está na p. 34, o segundo está na p. 40. Mas tudo faz parte de uma discussão unificada no capítulo 3.

4 Recentemente, descobriu-se que o parentesco genético nos grupos caçadores-coletores não é tão alto quanto os antropólogos achavam (Hill et al., 2011). Suponho, no entanto, que essa queda na relação surgiu nos últimos cem mil anos, à medida que nossa complexidade cultural aumentou. Eu suponho que a fundação *cuidado* já teria sido modificada e intensificada nos poucos milhões de anos anteriores, já que nosso tamanho cerebral e duração da infância já haviam aumentado.

5 Assim como rastrear o grau de parentesco, ou distinguir se os danos seriam intencionais ou acidentais para saber quando se deve ficar irritado com alguém que faz o filho chorar. Repito a minha nota do último capítulo que estes não são módulos, como Fodor, 1983, os definiu originalmente. Os critérios de Fodor eram tão rigorosos que quase nada na alta cognição poderia se qualificar. Para uma discussão de como a cognição mais alta pode ser parcialmente modularizada, veja Haidt e Joseph, 2007, e veja Barret e Kurzban, 2006, sobre módulos como sistemas funcionais e não como locais no cérebro.

6 Bowlby, 1969.

7 Veja Sherman e Haidt, 2011, para uma revisão.

8 Para um relato recente da evolução e da neurologia da empatia, veja Decety, 2011.

9 Veja Pinker, 2011, sobre o longo e constante aumento da repugnância em relação à violência. Por exemplo, piadas sobre bater em esposas eram comuns e aceitáveis em filmes e programas de televisão americanos até a década de 1960.

10 Às vezes, um adesivo político vai apelar ao medo ou ao interesse monetário dos receptores da mensagem (por exemplo, "Drill here, drill now, pay less" [Perfure aqui (busque petróleo), perfure agora, pague menos] para republicanos em 2008), mas isso é raro em comparação com os apelos moralistas.

11 Para leitores não americanos, observo novamente que, por *liberal*, identifico a esquerda política. Os dados que mostrarei no próximo capítulo indicam que as pessoas à esquerda, em todos os países que examinamos, obtêm índices mais altos na fundação *cuidado/dano* do que as pessoas à direita do espectro político.

12 Os cristãos conservadores enviam muito dinheiro para o exterior e fornecem grande ajuda e alívio aos pobres, mas isso geralmente é feito através de grupos missionários que se esforçam para manter e converter pessoas nos grupos. Ainda é uma forma de cuidado paroquial, e não um cuidado universalista.

13 Foi uma grande preocupação para Darwin nas obras "Origem das Espécies" e "Descendência do Homem". Retornarei aos enigmas de Darwin e suas soluções no capítulo 9.

14 Trivers, 1971.

15 Este ponto foi demonstrado de forma elegante no famoso torneio de 1984 de Robert Axelrod no qual estratégias competiam em uma simulação de evolução em um computador. Nenhuma estratégia foi capaz de vencer o "pau a pau". (Mas veja Nowak, 2010, para uma discussão de sua estratégia "Win Stay, Lose Shift" (estratégia heurística de alteração de comportamento: *ganha continua, perde muda*) que é superior quando você leva em conta os erros e as percepções errôneas.)

16 Rozin et al. 1999; Sanfey et al. 2003.

17 A visita aconteceu quando este livro estava sendo impresso. Eu publiquei um ensaio fotográfico no qual apliquei a Teoria das Fundações Morais para os sinais em Occupy Wall Street em <http://reason.com/archives/2011/10/20/the-moral-foundations-of-occup>

18 Tenho argumentado que o motivo moral dos integrantes do Tea Party é principalmente a justiça como proporcionalidade e karma. Não acredito que seja liberdade, como afirmam alguns grupos libertários. Veja Haidt, 2010.

19 Sherif et al. 1961/1954, p. 94.

20 Por exemplo, os meninos se organizam espontaneamente para competições em equipe com maior frequência do que as meninas (Maccoby, 1998), e os estudantes universitários masculinos ficam mais cooperativos quando uma tarefa é enquadrada como uma competição intergrupal; As estudantes do sexo feminino não são afetadas pela manipulação (Van Vugt, De Cremer e Janssen, 2007)

21 Baumeister and Sommer 1997; Maccoby, 1998.

- 22 Boehm, 2012; Goodall 1986.
- 23 Keeley, 1996.
- 24 Glover 2000.
- 25 Este versículo é do Alcorão 4:56, traduzido por Arberry, 1955. Para mais informações sobre matar apóstatas, veja Corão 4:89, bem como muitos versos Hadith, por exemplo, Bukhari 52: 260, Bukhari 84:58.
- 26 Os estudiosos do liberalismo muitas vezes apontam isso (por exemplo, Gray 1995), e encontramos isso em muitos estudos em www.YourMorals.org; veja Iyer et al. 2011
- 27 Coulter 2003.
- 28 Um ponto vigorosamente sustentado pelo sociólogo Robert Nisbet 1993/1966 em seus capítulos 1 e 4.
- 29 Boehm 1999; de Waal 1996.
- 30 De Waal 1996, p. 92.
- 31 De uma tradução de L. W. King, recuperada em www.holybooks.org/babylonia/the_code_of_hammurabi/ham04.html
- 32 Esta citação é de uma visão geral da teoria no site de Fiske: www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/fiske/reimodov.htm. Para a apresentação completa da teoria, veja Fiske 1991.
- 33 A história evolucionista é realmente mais complicada, e abordarei o fato importante de que os humanos passaram por um longo período de igualitarismo no próximo capítulo. Por enquanto, espero que você simplesmente abra espaço para a possibilidade de possuímos alguns módulos cognitivos que tornam a maioria das pessoas bem capazes de detectar e cuidar da hierarquia e do respeito.
- 34 De Waal 1996; Fiske 1991.
- 35 Esta é a minha explicação do por que as pessoas na parte mais baixa de uma hierarquia geralmente a aceitam. Para mais detalhes, veja Haidt e Graham, 2009. Para uma visão alternativa, veja o trabalho sobre "teoria da justificação do sistema", por exemplo, Jost e Hunyady 2002.
- 36 Devido à indignação do público pela sentença de homicídio culposo, o Ministério Público apelou, ganhou um novo julgamento e, finalmente, ganhou uma condenação por assassinato e uma pena de prisão por toda a vida. Para uma visão completa deste caso, veja Stampf 2008.
- 37 Rozin, 1976, introduziu este termo; Michael Pollan então emprestou-o como o título de seu livro best-seller.
- 38 McCrae 1996
- 39 Rozin e Fallon, 1987. Não sabemos quando surgiu a repugnância, mas sabemos que não existe em nenhum outro animal. Outros mamíferos rejeitam alimentos com base no seu gosto ou cheiro, mas apenas os humanos os rejeitam com base no que estavam em contato, ou quem os manipulou.
- 40 Schaller and Park, 2011.
- 41 Thornhill, Fincher e Aran, 2009. A equipe de Schaller demonstrou até mesmo que eles poderiam aumentar os receios dos estudantes canadenses de imigrantes desconhecidos apenas mostrando imagens de doença e infecção; Os alunos que viram imagens de outras ameaças, como a da eletrocussão, tiveram menos medo (Faulkner et al., 2004).
- 42 Abordarei as origens evolutivas da sacralização e da religião nos capítulos 9 e 11.
- 43 Pode-se afirmar que tais ações certamente desagradam e ofendem as pessoas que souberam a respeito delas. Mas esse argumento faria você se comprometer a proibir sexo gay ou inter-racial, ou comer alimentos como pés de galinha e olhos de peixe – na privacidade do lar – dentro de comunidades que ficariam enojadas por tais ações.
- 44 Os libertários, em média, experimentam menos empatia e fraca repugnância (Iyer et al., 2011), e estão mais dispostos a permitir que as pessoas violem tabus (Tetlock et al., 2000).
- 45 Pelo pintor alemão Hans Memling, 1475. No Musée Jacquemart-André, Paris. Para informações sobre a pintura, veja <http://www.ghc.edu/faculty/sandgren/sample2.pdf>.
- 46 NRSV.
- 47 Ver D. Jensen, 2008, como exemplo.
- 48 Kass, 1997.

OITO

A vantagem conservadora

Em janeiro de 2005, fui convidado para falar com o Partido Democrata de Charlottesville sobre a psicologia moral. Fiquei satisfeito com a chance porque eu tinha gasto grande parte de 2004 como uma espécie de redator de discursos da campanha presidencial de John Kerry. Não como um redator remunerado de discursos – eu fui apenas um cara que, enquanto levava o cachorro para passear todas as noites, reescrevia mentalmente alguns dos recursos ineficazes de Kerry.

Por exemplo, no discurso em que ele é aceito na Convenção Nacional Democrata, ele listou um variedade de falhas do governo Bush e depois de cada uma ele proclamou: "A América pode fazer melhor" e "A Ajuda está a caminho". O primeiro slogan não é vinculado a nenhuma fundação moral. O segundo é conectado fracamente à fundação cuidado/dano, mas apenas se você pensa a América como sendo uma nação de cidadãos indefesos que precisam de um presidente democrata para cuidar deles.

Na minha reescrita, Kerry listava uma variedade de promessas de campanha de Bush e depois de cada uma delas, perguntaria: "Você vai pagar por isso, George?" Este simples bordão teria rendido muitos novos programas sobre Bush, cobrando dele os cortes de impostos e os grandes gastos em duas guerras, fazendo-os parecer roubos em vez de generosidade. Kerry poderia ter ativado os módulos de detecção de trapaceiros da Fundação de equidade/trapaça.

A mensagem da minha conversa para os democratas de Charlottesville foi simples: os republicanos entendem de psicologia moral. Democratas não entendem.

Os republicanos há muito tempo já compreenderam que o elefante é responsável pelo comportamento político, não o condutor, e eles sabem como funcionam os elefantes.¹

Seus slogans, políticos comerciais e discursos são diretos para o estômago, como no infame anúncio de 1988 mostrando a fotografia de um homem negro, Willie Horton, que cometera um brutal assassinato depois de ser libertado da prisão numa licença de fim de semana por um candidato democrata "soft-on-crime" (bonzinho para criminosos), o governador Michael Dukakis.

Os democratas muitas vezes dirigiram seus anúncios mais diretamente ao condutor, enfatizando políticas específicas e os benefícios que eles trariam para

você, o eleitor.

Nem George W. Bush, nem seu pai, George H. W. Bush, tiveram a habilidade para levar o público às lágrimas, mas ambos tiveram a grande sorte de concorrer contra democratas cerebrais e emocionalmente atraentes (Michael Dukakis, Al Gore e John Kerry).

Não é coincidência que o único democrata desde Franklin Roosevelt que havia vencido as eleições (até aquela época) e depois se reelegeu combinava habilidades de oratória e agregação com um ritmo quase musical. Bill Clinton sabia como encantar os elefantes.

Os republicanos não apenas tentam causar medo, como alguns democratas acusam. Eles desencadeiam toda a gama de intuições descritas pela Teoria das Fundações Morais. Como os democratas, eles podem falar sobre vítimas inocentes (das políticas democráticas prejudiciais) e sobre equidade (particularmente a injustiça de tomar dinheiro via impostos de pessoas trabalhadoras e prudentes para apoiar trapaceiros, vagabundos e tolos irresponsáveis). Mas os republicanos, desde Nixon, formaram quase um monopólio dos apelos à lealdade (como o patriotismo e as virtudes militares) e autoridade (incluindo o respeito pelos pais, professores, anciãos e policiais, como bem como às tradições). E, mais tarde, abraçaram os conservadores cristãos durante a campanha de Ronald Reagan em 1980, e se tornaram o partido dos "valores de família".

Os republicanos herdaram uma poderosa rede de ideias cristãs sobre a santidade e a sexualidade que lhes permitiram retratar democratas como um partido de Sodoma e Gomorra. Contra a criminalidade em ascensão e o caos das décadas de 1960 e 1970, as cinco fundações da moralidade tiveram um grande apelo, mesmo para muitos democratas (os conhecidos Democratas de Reagan).

A visão moral oferecida pelos democratas desde a década de 1960, em contraste, parecia estreita, muito concentrada em ajudar vítimas e lutar pelos direitos dos oprimidos. Os democratas ofereceram apenas açúcar (Cuidado) e sal (Equidade como igualdade), enquanto a moral republicana apelou para os cinco receptores de gosto.

Essa foi a história que contei aos Democratas de Charlottesville. Não acusei os republicanos de enganação. Acusei os democratas por ingenuidade psicológica.

Eu esperava uma reação irritada, mas depois de duas derrotas consecutivas para George W. Bush, os democratas estavam tão famintos por uma explicação que a audiência parecia disposta a considerar a minha.

Naquela época, no entanto, minha explicação era apenas especulação. Eu ainda não havia coletado dados para apoiar minha afirmação de que os

conservadores responderam a um conjunto mais amplo de gostos morais do que os liberais.²

AS MÉTRICAS MORAIS

Por sorte, um estudante de graduação chegou à UVA aquele ano e meu ajudou a ser um homem mais honesto. Nem que o portal Match.com oferecesse um jeito de reunir pares de orientadores e estudantes, eu não poderia ter encontrado melhor parceiro que Jesse Graham. Ele havia se formado na Universidade de Chicago (extensão acadêmica), feito mestrado na Harvard Divinity (sobre estudos de religião) e ministrado aulas de inglês durante um ano no Japão (por intercâmbio estudantil). Durante o primeiro ano do projeto de pesquisa com Jesse, ele criou um questionário para mensurar os níveis das fundações morais nas pessoas.

Trabalhamos com o meu colega Brian Nosek para criar a primeira versão do Questionário das Fundações Morais (QFM), que começava com estas instruções: "Quando você decide se algo está certo ou errado, em que medida as seguintes considerações são relevantes para o seu pensamento?" Nós então explicamos a escala de resposta, a partir de 0 ("nada relevante – isso não tem nada a ver com os meus julgamentos de certo e errado") a 5 ("extremamente relevante – esse é um dos fatores mais importantes quando julgo o certo e o errado"). Em seguida, enumeramos quinze declarações – três para cada uma das cinco fundações – como "se alguém é cruel ou não" (para a Fundação Cuidado) ou "se alguém mostrou falta de respeito pela autoridade ou não" (para a Fundação Autoridade).

Brian foi diretor da ProjectImplicit.org, um dos maiores sites de pesquisas na Internet, por isso fomos capazes de recrutar 1.600 entrevistados para preencher o QFM em menos de uma semana. Quando Jesse representou graficamente os dados, ele encontrou exatamente as diferenças que havíamos previsto. Eu reproduzi o gráfico de Jesse na figura 8.1, que mostra respostas de pessoas que disseram que eram "muito liberais" na extrema esquerda, e depois se move ao longo do espectro político através de moderados (no meio) para pessoas que se auto identificaram como "muito conservadoras" (na extrema direita).³ Como você pode ver, as linhas para Cuidado and Equidade (as duas principais linhas) são moderadamente altas em todo o quadro. Todas – esquerda, direita e centro – dizem que preocupações sobre compaixão, crueldade, justiça e injustiça são relevantes para seus julgamentos sobre o certo e o errado. Ainda assim, as linhas inclinam-se para baixo. Os liberais dizem que essas questões são um pouco mais

relevantes para a moralidade do que dizem conservadores.

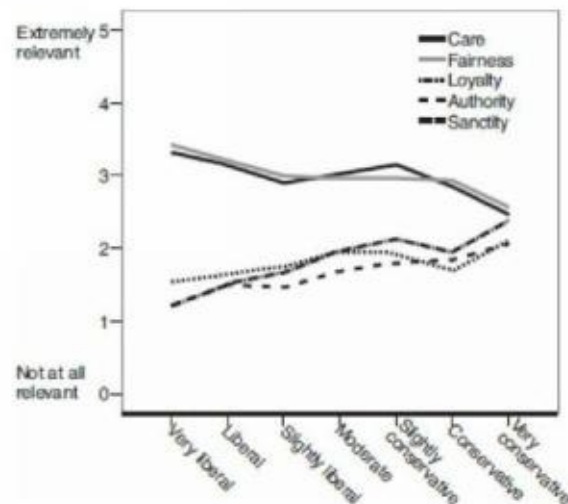


Figura 8.1. A primeira evidência para a Teoria das Fundações Morais. (Adaptado com permissão de Graham, Haidt e Nosek 2009, p. 1033; publicado pela American Psychological Association.)

Mas quando olhamos para as fundações de Lealdade, Autoridade e Santidade, a história é bastante diferente. Os liberais rejeitam em grande parte essas considerações. Eles mostram um fosso tão grande entre essas fundações versus fundações Cuidado e Equidade que podemos dizer, de imediato, que os liberais têm uma moralidade duo fundacional.⁴ Enquanto nos movemos para a direita, no entanto, as linhas inclinam-se para cima. Quando chegamos a pessoas que são "muito conservadoras", todas as cinco linhas convergiram. Podemos dizer, de imediato, que os conservadores têm uma moralidade penta fundacional. Mas será realmente verdade que os conservadores se importem sobre uma gama mais ampla de valores e questões morais do que os liberais? Ou isso seria um padrão que apenas surge a partir das especificações de cada questionamento?

No ano seguinte, Jesse, Brian e eu refinamos o QFM. Nós adicionamos perguntas que pediam às pessoas para avaliar o seu acordo com declarações que escrevíamos para desencadear intuições relacionadas a cada fundação. Por exemplo, você concorda com este item de Cuidado: "Uma das piores coisas que

uma pessoa pode fazer é machucar um animal indefeso"? Que tal este item de Lealdade: "É mais importante ser um jogador da equipe do que se expressar"? As descobertas originais de Jesse foram replicadas maravilhosamente. Encontramos o mesmo padrão da figura 8.1, e ele se repetiu com entrevistados de muitos países além dos Estados Unidos.⁵

Comecei a mostrar nossos gráficos sempre que eu dava aulas sobre psicologia moral. Ravi Iyer, um estudante graduado da Universidade do Sul Califórnia, me ouviu falar no outono de 2006 e enviou um e-mail para perguntar se ele poderia usar o QFM em suas pesquisas de atitudes sobre imigração. Ravi era um programador de web habilidoso, e se ofereceu para ajudar Jesse e eu a criarmos um site para nossa pesquisa. Na mesma época, Sena Koleva, uma estudante de pós-graduação na Universidade da Califórnia em Irvine, perguntou se poderia usar o QFM. Sena estava estudando psicologia política com seu orientador, Pete Ditto (cujo trabalho sobre "raciocínio motivado" eu descrevi no capítulo 4). Eu disse sim para ambos os pedidos.

Anualmente, em janeiro, psicólogos sociais de todo o mundo se reúnem para uma conferência a fim de aprenderem sobre o trabalho uns dos outros – além de fofocar, incrementar as relações sociais e beber. Em 2007, essa conferência foi realizada em Memphis, no Tennessee. Ravi, Sena, Pete, Jesse e eu nos encontramos mais tarde uma noite, no bar do hotel, para compartilharmos nossos descobrimentos e conhecer uns aos outros.

Todos nós (cinco) éramos politicamente liberais, e compartilhávamos a mesma preocupação sobre como nossa ideologia liberal influenciava nossa abordagem da psicologia política. O objetivo de tanta pesquisa era para explicar o que estava errado com os conservadores. (Por quê os conservadores não aceitam a igualdade, diversidade e mudança, como as pessoas normais?) Naquele mesmo dia, em uma sessão sobre psicologia política, vários dos os falantes tinham feito piadas sobre conservadores, ou sobre as limitações cognitivas do presidente Bush. Todos nós cinco achávamos que isso era errado, não apenas moralmente (porque cria um clima hostil para os poucos conservadores que poderiam estar na audiência), mas também cientificamente (porque revelava um motivação para chegar a certas conclusões, e todos nós sabíamos o quão fácil é para pessoas quando querem chegar às suas conclusões desejadas).⁶ Os cinco de nós também compartilhávamos uma profunda preocupação com a polarização e incivilidade da vida política americana, e queríamos usar a psicologia moral para ajudar os partidários políticos a entenderem e respeitar-se mutuamente.

Conversamos sobre várias ideias para estudos futuros, e para cada um de nós Ravi disse: "Você sabe, podemos fazer isso online." Ele propôs que criássemos um site onde as pessoas pudessem se registrar quando o visitassem pela primeira

vez para, em seguida, participar em dezenas de estudos sobre psicologia moral e política. Poderíamos então vincular todas as suas respostas juntas e desenvolver um perfil moral abrangente para cada visitante (anônimo). Em troca, daríamos aos visitantes um feedback detalhado, mostrando-lhes como se comparavam com os outros. Se fizéssemos o feedback bastante interessante, as pessoas contariam a seus amigos sobre o site.

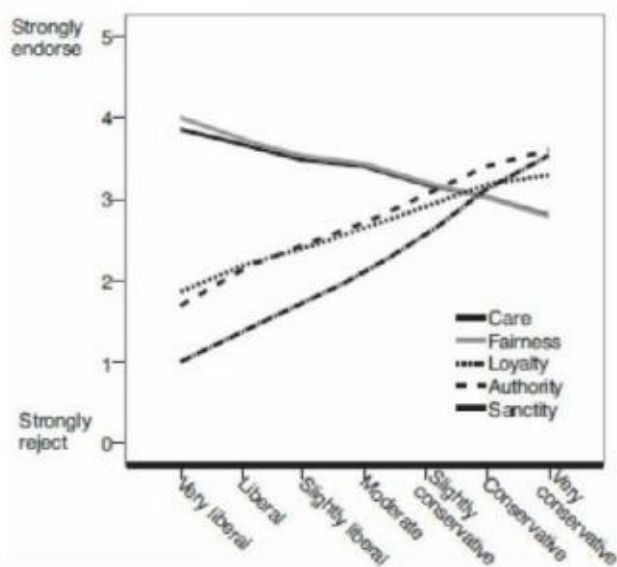


Figura 8.2. Pontuações no QFM de 132.000 indivíduos, em 2011. Dados de YourMorals.org

Ao longo dos meses seguintes, Ravi desenhou o site – www.YourMorals.org – e nós cinco trabalhamos juntos para melhorá-lo. Em 9 de maio, obtivemos aprovação do comitê de assuntos humanos da UVA para conduzir a pesquisa, e o site foi ao ar no dia seguinte. Dentro de algumas semanas estávamos recebendo dez ou mais visitantes por dia. Então, em agosto, o escritor científico Nicholas Wade me entrevistou para um artigo no New York Times a respeito das raízes da moralidade⁷. Ele incluiu o nome do nosso site. O artigo saiu em 18 de setembro e, no final da mesma semana, mais 26 mil novos visitantes completaram um ou mais dos nossos questionários.

A Figura 8.2 mostra nossos dados sobre o QFM em 2011, com mais de 130.000 entrevistas. Fizemos muitas melhorias desde a primeira simples pesquisa de Jesse, mas mantivemos o mesmo padrão básico que ele desenvolveu em 2006. As linhas para Cuidado e Equidade inclinam-se para baixo; as linhas da Lealdade, Autoridade e a Santidade inclinam-se para cima.

Os liberais valorizam o cuidado e a equidade muito mais do que as outras três fundações; os conservadores endossam todas as cinco fundações mais ou menos igualmente.⁸

Achamos essa diferença básica, não importa como fizemos as perguntas. Por exemplo, em um estudo pedimos às pessoas quais características as tornariam mais ou menos propensas a escolher uma determinada raça de cachorro como animal de estimação. De que lado do espectro político você acha que esses traços seriam mais atraentes?

- A raça é extremamente gentil.
- A raça é muito independente e se relaciona com seu proprietário como amigo e igual.
- A raça é extremamente leal à sua casa e família e não se irrita rapidamente com estranhos.
- A raça é muito obediente e é facilmente treinada para receber ordens.
- A raça é muito limpa e, como um gato, cuida muito com sua higiene pessoal.

Descobrimos que as pessoas querem cachorros que se encaixam em suas próprias matrizes morais. Liberais querem cães que sejam gentis (isto é, que se encaixam nos valores da fundação Cuidado) e se relacionam com seus proprietários como iguais (equidade como igualdade). Conservadores, por outro lado, querem cães que sejam leais (Lealdade) e obedientes (Autoridade). O item Santidade não mostrou inclinação partidária, mas ambos os lados preferiram cães limpos.

O padrão de convergência mostrado na figura 8.2 não é apenas algo que encontramos em pesquisas na Internet. Encontramos isso na igreja também. Jesse conseguiu textos de dezenas de sermões que foram entregues em igrejas unitaristas (liberais) e dezenas mais que foram entregues em igrejas Batistas (conservadoras) do Sul.

Antes de ler os sermões, Jesse identificou centenas de palavras que eram conceitualmente relacionadas a cada fundação (por exemplo, paz, cuidado e compaixão no lado positivo do Cuidado, e sofrimento, crueldade e brutalidade no lado negativo; obediência, dever e honra do lado positivo da Autoridade, e desafio, desrespeito e rebeldia do lado negativo). Jesse usou um programa de computador chamado LIWC para contar o número de vezes que cada palavra era usada nos dois conjuntos de textos.⁹ Esse método simples confirmou nossas descobertas através do QFM: os pregadores unitaristas usavam mais as palavras Cuidado and Equidade, enquanto os pregadores batistas fizeram um maior uso das palavras de Lealdade, Autoridade e

Santidade.¹⁰

Encontramos esse padrão nas ondas cerebrais também. Junto com Jamie Morris, um neurocientista social da UVA, pudemos apresentamos a estudantes liberais e conservadores sessenta frases que vinham em duas versões. Uma versão aprovava uma ideia consistente com relação a uma das fundações morais em particular, e uma outra versão rejeitava a ideia. Por exemplo, a metade de nossos estudantes lia "A igualdade total no local de trabalho é necessária". A outra metade dizia "A igualdade total no local de trabalho não é realista". Os entrevistados usavam um capacete especial para medir suas ondas cerebrais à medida em que as palavras de cada frase piscavam em uma tela, uma palavra de cada vez.

Mais tarde, examinamos o encefalograma (EEG) para determinar quais cérebros apresentavam evidências de surpresa ou choque no momento em que a palavra-chave era apresentada (por exemplo, necessária versus não realista).¹¹

Os cérebros liberais mostravam-se mais surpresos, em comparação com os cérebros conservadores, em resposta às frases que rejeitavam preocupações com Cuidado e Justiça. Eles também se mostravam mais surpresos em resposta às frases que endossavam Lealdade, Autoridade e Santidade (por exemplo, "Na adolescência, o conselho dos pais deve ser atendido" versus "...deve ser questionado"). Em outras palavras, quando as pessoas escolhiam os rótulos "liberal" ou "conservador", eles não estavam apenas escolhendo endossar valores diferentes nos questionários. No primeiro meio segundo depois de ouvir uma declaração, os cérebros partidários já estavam reagindo de forma diferente. Esses instantes iniciais de atividade neural são os elefantes, inclinando-se ligeiramente (tomando posições), o que então faz com que seus condutores raciocinem de maneira diferente, busquem diferentes tipos de evidências e obtenham conclusões diferentes. Intuições vêm primeiro, raciocínio estratégico vêm depois.

Quando Barack Obama conquistou a nomeação democrata pela corrida presidencial, fiquei emocionado. Por fim, parecia, que os democratas tinham escolhido um candidato de paladar moral mais amplo, alguém capaz de falar sobre as cinco fundações. Em seu livro *The Audacity of Hope* (A Audácia da Esperança), Obama mostrou-se um liberal que entendia os argumentos conservadores sobre a necessidade da ordem e do valor da tradição. Quando ele fez um discurso no Dia dos Pais em uma igreja negra, ele elogiou o casamento e a família tradicional com casais, e convocou os homens negros a assumirem mais responsabilidade por seus filhos.¹² Quando fez um discurso sobre o patriotismo, criticou a contracultura liberal da década de 1960 por queimar bandeiras americanas e por não honrar os veteranos que retornaram do Vietnã.¹³

Mas enquanto o verão de 2008 continuava, comecei a me preocupar. Seu

discurso para uma importante organização de direitos civis era toda sobre justiça social e ganância corporativa.¹⁴ Ele se utilizou apenas das fundações Cuidado e Equidade, em que a equidade muitas vezes significava igualdade de resultados. Em seu famoso discurso em Berlim, ele se apresentou como "um cidadão do mundo" e falou de "cidadania global".¹⁵ Ele já havia criado uma controvérsia no início do verão se recusando a usar um broche da bandeira americana na lapela de sua jaqueta, como é de hábito entre políticos americanos. A controvérsia parecia absurda para os liberais, mas o discurso de Berlim reforçou a narrativa conservadora emergente de que Obama era um universalista liberal, alguém em quem não se podia confiar para colocar os interesses de sua nação acima dos interesses do resto do mundo. Seu oponente, John McCain, aproveitou a falha de Obama em defender a fundação Lealdade com seu próprio lema de campanha: "Nosso País, Primeiro".

Ansioso de que Obama seguisse o caminho de Gore e Kerry, escrevi um ensaio aplicando a Teoria das Fundações Morais à corrida presidencial. Eu queria mostrar aos democratas como poderiam falar sobre questões políticas para que ativassem mais do que apenas duas fundações. John Brockman, que administra um ponto de encontro científico online no Edge.org, me convidou para publicar o ensaio,¹⁶ desde que eu tirasse a maior parte dos conselhos e focalizasse na psicologia moral.

Eu intitulei o ensaio de "O que faz as pessoas votarem no partido republicano?" Comecei resumindo as explicações já conhecidas que os psicólogos davam há décadas: os conservadores são conservadores porque foram criados por pais excessivamente rígidos ou porque têm medo excessivo de mudança, da novidade e da complexidade, ou porque sofrem de medos existenciais e, portanto, se apegam a uma visão de mundo simples e sem tons de cinza.¹⁷ Essas abordagens todas tinham uma característica em comum: eles usavam a psicologia para explicar o conservadorismo. Eles faziam com que fosse desnecessário que liberais considerassem as ideias conservadoras seriamente pois tais ideias seriam causadas por infâncias ruins ou traços de personalidade impróprios. Sugeri uma abordagem muito diferente: comecei assumindo que os conservadores são tão sinceros quanto os liberais, e depois usei a Teoria das Fundações Morais para que os leitores entendessem as matrizes morais de ambos os lados.

A ideia-chave no ensaio era a de que existiam duas abordagens radicalmente diferentes, e que ambas desafiavam à criação de uma sociedade em que pessoas não relacionadas pudessem viver juntas de forma pacífica. Uma abordagem foi exemplificada com John Stuart Mill, e a outra com o grande sociólogo francês Emile Durkheim. Eu descrevi a visão de Mill assim:

Primeiro, imagine a sociedade como um contrato social inventado para benefício mútuo. Todos os indivíduos são iguais, e todos devem ser deixados livres tanto quanto possível para se mover, desenvolver talentos e formar relacionamentos como quiserem. O santo padroeiro de uma sociedade contratualista é John Stuart Mill, que escreveu (em "On Liberty" - Sobre a Liberdade) que "o único propósito para o qual o poder pode ser legitimamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é para evitar danos aos outros." A visão da Mill atrai muitos liberais e libertários; uma sociedade milliana seria um lugar pacífico (idealmente), aberta e criativa, e seus indivíduos diversos respeitariam os direitos uns dos outros e se uniriam voluntariamente (atenderiam apelos como os de Obama para a "unidade") para ajudar aqueles que precisam ou mudar as leis para o bem comum.

Mostrei como essa visão da sociedade se baseia exclusivamente nas fundações Cuidado e Equidade. Se assumirmos que todos dependam dessas duas fundações, poderemos assumir que os indivíduos se sintam incomodados pela crueldade e pela injustiça, sendo motivados a respeitar os direitos uns dos outros. Daí então contrastei a visão de Mill com a de Durkheim:

Agora, imagine a sociedade não como um acordo entre os indivíduos, mas como algo que emergiu organicamente ao longo do tempo, pois as pessoas encontravam maneiras de viver juntas, ligando-se umas às outras, suprimindo o egoísmo uns dos outros e punindo os devedores e os não comprometidos que ameaçavam eternamente prejudicar os grupos cooperativos. A unidade social básica não seria o indivíduo, mas a família hierarquicamente estruturada, que serviria de modelo para outras instituições. Os indivíduos nessas sociedades nasceriam em meio a relacionamentos fortes e constritores que limitariam profundamente sua autonomia.

O santo padroeiro deste sistema moral mais vinculante é o sociólogo Emile Durkheim, que advertiu sobre os perigos da anomia (ausência de normas) e escreveu, em 1897, que "o homem não pode se apegar a objetivos superiores e se submeter a uma regra se ele não enxerga nada acima dele e a qual ele pertença. Liberá-lo de toda pressão social é abandoná-lo e desmoralizá-lo." Uma sociedade durkheimiana, no seu melhor, seria uma rede estável composta de muitos grupos aninhados e sobrepostos que se socializam, remodelam-se e cuidam de indivíduos que, se deixados por si mesmos, buscariam prazeres rasos, carnavais e egoístas. Uma sociedade durkheimiana valorizaria o autocontrole sobre a auto expressão, os deveres sobre os direitos, e a lealdade para com o próprio grupo acima das preocupações com outros grupos "fora do grupo".

Mostrei que uma sociedade durkheimiana não pode ser apoiada pelas fundações Cuidado e Equidade apenas.¹⁸ É preciso sustentá-la com as fundações Lealdade, Autoridade, e também Santidade. Então mostrei como a esquerda americana falhara para entender os conservadores sociais e a direita religiosa porque não conseguia ver um mundo durkheimiano como algo diferente de uma abominação moral.¹⁹ O mundo durkheimiano é geralmente hierárquico, punitivo e religioso. Coloca limites à autonomia das pessoas e apoia as tradições, muitas vezes incluindo papéis tradicionais de gênero. Para os liberais, tal visão deveria ser combatida, não respeitada.

Se sua matriz moral se basear inteiramente nas fundações Cuidado e Equidade, então é difícil ouvir o conhecimento sagrado do lema não oficial da América: *E pluribus unum* (de muitos, um). Por "sagrado" quero dizer o conceito que eu apresentei como a fundação Santidade no capítulo anterior. É a capacidade de dotar ideias, objetos e eventos com valores infinitos, particularmente as ideias, objetos e eventos que vinculam um grupo em uma única entidade. O processo de converter *pluribus* (pessoas diversas) em *unum* (uma nação) é um milagre que ocorre em todas as nações bem sucedidas na Terra.²⁰ As nações entram em decadência ou se dividem quando param de realizar esse milagre.

Na década de 1960, os democratas se tornaram o partido do *pluribus*. Os Democratas geralmente celebram a diversidade, apoiam a imigração sem assimilação, opõem-se a tornar o Inglês em língua nacional, não gostam de usar broches com a bandeira e referem-se a si mesmos como cidadãos do mundo. É de admirar que eles tenham ido tão mal nas eleições presidenciais desde 1968?²¹ O presidente é o sumo sacerdote do que o sociólogo Robert Bellah chama de "religião civil americana".²² O presidente deve invocar o nome de Deus (mas não Jesus) glorificar os heróis e a história dos Estados Unidos, citar seus textos sagrados (a Declaração da Independência e a Constituição), e realizar a transubstanciação de *pluribus* em *unum*. Os católicos escolheriam um papa que se recusasse a falar em latim ou se considera um devoto de todos os deuses?

No resto do ensaio, aconselhei aos democratas para que parassem de rejeitar o conservadorismo como patologia e comesçassem a pensar sobre a moralidade além do Cuidado e da Equidade. Pedi para que fechassem o abismo sagrado entre os dois partidos, fazendo um maior uso das fundações Lealdade, Autoridade e Santidade, não apenas em suas "mensagens", mas também em seus pensamentos sobre as políticas públicas e pelos maiores interesses nacionais.²³

O QUE FIZ DE ERRADO

O ensaio provocou fortes reações dos leitores, e alguns chegaram a compartilhar isso comigo por e-mail. À esquerda, muitos leitores permaneceram trancados dentro de suas matrizes morais baseadas em Cuidado e se recusaram a acreditar que o conservadorismo era uma visão moral alternativa. Por exemplo, um leitor disse que ele concordava com meu diagnóstico, mas achava que o narcisismo seria um fator adicional que eu não havia mencionado: "A falta de compaixão se encaixa no perfil deles [republicanos], e aos narcisistas também falta essa importante característica humana". Ele achava que era "triste" como o

narcisismo republicano os impediria de entender a minha perspectiva sobre a "doença" deles.

As reações da direita foram geralmente mais positivas. Muitos leitores com origens militares ou religiosas acharam meu retrato de sua moralidade útil e preciso, como neste e-mail:

Aposentei-me recentemente da Guarda Costeira dos Estados Unidos após 22 anos de serviço. ... Depois de me aposentar, consegui um emprego com [uma agência de ciências do governo]. A cultura [do novo escritório] tende mais para o modelo liberal-independente. ... O que estou vendo por aqui é uma organização cheia de individualismos e conflitos, em detrimento de objetivos maiores. Nas forças armadas sempre ficava impressionado de como grandes feitos podiam ser realizados com um pequeno número de pessoas dedicadas e recursos limitados. No meu novo grupo, fico impressionado quando conseguimos fazer alguma coisa.²⁴

Também recebi algumas respostas irritadas, particularmente de conservadores econômicos (adeptos de uma economia conservadora sem déficit público, não liberal - N.T.) que acreditavam que eu não havia entendido seu tipo de moralidade. Um desses leitores me enviou um e-mail com o título "Head up ass" (seu cu), que ele explicou desta maneira:

Eu voto no partido republicano porque sou contra outras pessoas (figuras de autoridade) levarem meu dinheiro (para o qual eu trabalho duro) e o distribuir a quem não produz, assistentes sociais, mães solteiras, fábricas de bebês do crack que vão se tornar futuros democratas. Simples... Você é só um "filósofo" educado demais e de mãos macias, pago para fazer perguntas estúpidas e apresentar respostas "razoáveis". ... Vá tomar um ácido e ler Jung.

Um outro leitor zangado postou em um blog de discussão a sua própria lista de "Os quinze principais motivos que fazem as pessoas votarem nos Democratas". O motivo número seria o "baixo QI", mas o resto da lista revelava muito sobre suas matrizes morais e valores centrais. Incluía o seguinte:

- Preguiça.
- Eles querem algo só por querer.
- Eles precisam de alguém para culpar sobre seus problemas.
- Eles têm medo de responsabilidade pessoal ou simplesmente não aceitam nenhuma.
- Eles desprezam pessoas que trabalham duro para ganhar dinheiro, e que vivem suas próprias vidas, e que nem esperam do governo que as ajudem do berço ao túmulo.

- Eles têm cinco filhos de três pais diferentes e precisam do cheque do governo.

Esses e-mails estavam transbordando de conteúdos moralistas, e ainda tive de gastar um bom tempo categorizando cada um deles usando a Teoria da Fundações Morais. Muito deles eram relacionados à Equidade, mas o tipo de equidade que nada tinha a ver com igualdade.

Era a equidade da ética do trabalho dos protestantes e da lei do karma dos hindus: as pessoas deveriam colher o que plantavam. As pessoas que trabalham duro deviam manter os frutos de seu trabalho. Pessoas que eram preguiçosas e irresponsáveis deveriam sofrer as consequências.

Este e-mail e outras respostas de conservadores econômicos fizeram-me descobrir que eu e meus colegas no YourMorals.org tínhamos feito um trabalho paupérrimo de capturar as noções conservadoras de equidade, as quais se focavam em proporcionalidade, e não igualdade. As pessoas deviam ter o que merecem, baseado no que tinham feito. Havíamos assumido que a igualdade e a proporcionalidade eram ambas partes da fundação Equidade, mas as perguntas que usamos para medir esta fundação eram em sua maioria sobre igualdade e direitos iguais. Portanto, achávamos que os liberais se preocupavam mais com equidade, e isso é que havia feito esses conservadores (econômicos) tão irados comigo. Eles acreditavam que os liberais não davam a mínima à equidade (no sentido de proporcionalidade).

Proporcionalidade e igualdade seriam mesmo duas formas diferentes de expressar um mesmo módulo cognitivo subjacente como já havíamos assumido? Seriam relacionadas com o altruísmo recíproco, como Robert Trives havia descrito? Quando à proporcionalidade, é fácil explicar por que as pessoas se preocupam com ela e estão tão interessadas em capturar trapaceiros. É uma consequência direta da análise de Trivers de como ganhamos quando trocamos favores por parceiros confiáveis. E quanto à igualdade? As preocupações liberais sobre a igualdade política e econômica estão realmente relacionadas ao altruísmo recíproco? A raiva apaixonada que as pessoas sentem contra agressores e opressores seria igual à que sentem em relação aos trapaceiros?

Examinei o que se sabia sobre o igualitarismo entre os caçadores-coletores, e encontrei um forte argumento para dividir esses dois tipos de equidade. O desejo de igualdade parece estar mais relacionado à psicologia de liberdade e opressão do que a psicologia da reciprocidade e do intercâmbio. Depois de falar sobre essas questões com meus colegas do YourMorals.org, e depois de realizarmos alguns novos estudos sobre vários tipos de justiça e liberdade, nós acrescentou uma sexta fundação provisória – Liberdade/Opressão.²⁵ Também decidimos rever

nosso pensamento sobre a equidade para colocar mais ênfase em proporcionalidade. Deixe-me explicar.

A FUNDAÇÃO LIBERDADE/OPRESSÃO

No último capítulo eu sugeri que os seres humanos são, como nossos ancestrais primatas, equipados de nascença para viver sob dominações hierárquicas que podem ser absolutamente brutais. Mas se isso é verdade, então como que caçadores-coletores nômades seriam igualitários? Não há hierarquia (ao menos entre os adultos machos), não há chefes, e as normas do grupo ativamente encorajam a divisão de recursos, principalmente comida.²⁶ As evidências arqueológicas reforçam este ponto de vista, indicando que nossos ancestrais viveram por centenas de milhares de anos em bandos igualitários de caçadores-coletores nômades.²⁷ A hierarquia somente se torna mais comum na época em que esses grupos começam a plantar e colher, domesticar animais e se tornarem mais sedentários. Essas mudanças criam mais propriedades privadas e grupos bem maiores em tamanho. E também colocam um fim na igualdade. As melhores terras e a partilha de tudo que as pessoas produzam tipicamente são dominadas por um chefe, um líder, ou elite (que levam um pouco de sua riqueza para o túmulo segundo a interpretação dos arqueologistas contemporâneos). Seriam então nossas mentes "estruturadas antes da experiência" para a hierarquia ou para a equidade?

Por hierarquia, acompanhamos o entendimento do antropologista Christopher Boehm. Boehm estudou culturas tribais no início de sua carreira, mas também estudou chimpanzés com Jane Goodall. Ele reconheceu extraordinárias similaridades nos modos em que humanos e chimpanzés demonstram dominação e submissão. Em seu livro *Hierarquia na Floresta*, Boehm conclui que seres humanos são hierárquicos inatos, mas que em algum ponto durante os últimos milhões de anos nossos ancestrais tiveram uma "transição política" que os permitiu viver com igualitários ao se juntarem em bandos para reinar, punir ou matar os potenciais machos alpha que tentassem dominar os grupos.

Chimpanzés machos alpha não são realmente líderes em seus grupos. Eles realizam alguns serviços públicos como o da mediação de conflitos.²⁸ Mas na maior parte do tempo, eles são melhor descritos como importunadores (bullies) que pegam o que quiserem. Mas mesmo entre os chimpanzés, às vezes acontece

que grupos de subordinados derrubem os alphas, ocasionalmente até os matando.²⁹ Os chimpanzés machos alpha, portanto, conhecem seus limites e têm habilidades políticas para cultivar alguns aliados e ficar longe de rebeliões.

Imagine a vida de um hominídeo no passado remoto como se fosse uma frágil balança de poder entre o macho alpha (mais um aliado ou dois) e um maior número de machos que estariam fora da linha de comando. Agora arme a todos com lanças. A balança do poder está mais perto de mudar quando a força física não mais consegue decidir o resultado de cada combate. Isso foi o que essencialmente aconteceu, como Boehm sugere, e nossos ancestrais começaram a desenvolver melhores armas para caça e massacre por volta de quinhentos mil anos atrás, quando os registros arqueológicos começam a mostrar o surgimento das algumas armas e das ferramentas.³⁰ Depois que os primeiros humanos desenvolveram as lanças, qualquer um poderia matar um macho alpha inconveniente. E se adicionarmos a capacidade de comunicação com uma linguagem, e note que todas as sociedades humanas usam a linguagem para focar sobre violações morais,³¹ fica mais simples entender como os primeiros humanos desenvolveram a habilidade de se reunir a fim de envergonhar, expulsar ou matar qualquer um cujo comportamento ameaçasse ou simples importunasse o resto do grupo.

A posição de Boehm é de que em algum ponto durante meio milhão de anos, em seguida ao surgimento da linguagem, nossos ancestrais criaram as primeiras comunidades morais de fato.³² Nessas comunidades, as pessoas costumavam focar para identificar os comportamentos de que não gostavam, especialmente os agressivos, os modos dominantes dos machos alpha em potencial. Em raras ocasiões, quando a conversa a respeito não era suficiente para colocá-los na linha, havia a alternativa de usar armas para obrigá-los a se comportar. Boehm cita um caso dramático de uma situação similar entre os !Kung, uma comunidade do Deserto de Kalahari:

Um homem chamado Twi havia assassinado três pessoas quando a comunidade, num raro momento de unanimidade, o emboscou e feriu fatalmente em plena luz do dia. Enquanto ele morria, todos os homens atiraram flechas envenenadas nele até, segundo um informante, "ele parecia um porco-espinho". Então, após ele ter morrido, todas as mulheres, bem como os homens, se aproximaram do cadáver e o espetaram com lanças, simbolicamente dividindo a responsabilidade sobre sua morte.³³

Não faz parte da natureza humana subitamente mudar e se tornar igualitária, os homens ainda tentam dominar uns aos outros quando podem seguir nessa direção. Por isso, pessoas equipadas com armas e argumentos criaram o que Boehm

chamou de "hierarquia invertida de dominação" em que os armados e os influenciadores se juntam para dominar e restringir os machos alpha em potencial (isso é esquisitamente similar ao sonho de Marx chamado "ditadura do proletariado").³⁴ O resultado é um frágil estado de igualdade política obtida pela cooperação de criaturas geneticamente predispostas a organizações hierárquicas. É um grande exemplo de como "inato" faz referência a um primeiro rascunho da mente. A edição final pode parecer bem diferente, por isso é um erro olhar para os caçadores-coletores atuais e dizer: "Veja, é assim que a natureza humana realmente se parece!"

Para os grupos que fizeram essa transição política para o igualitarismo, havia um abismo até o desenvolvimento dos princípios morais. As pessoas agora viviam num densa rede de normas, sanções informais e, ocasionalmente, punições violentas. Aqueles que podiam navegar neste novo mundo de forma talentosa e manter boas reputações eram premiados com confiança, cooperação e apoio político dos demais. Aqueles que não respeitavam as normas do grupo, ou agiam como agitadores, eram removidos do caldeirão genético sendo evitados, expulsos ou assassinados. Genes e práticas culturais (tais como o genocídio dos desviados) evoluíram em conjunto.

No fim de tudo, diz Boehm, foi um processo que pode ser chamado de "auto domesticação". Assim como um tratador pode criar animais domados e gentis ao selecionar as características para isso, nossos ancestrais começaram a selecionar a si mesmos (não intencionalmente) para a habilidade de desenvolver matrizes morais compartilhadas e de viver cooperativamente a partir delas.

A fundação Liberdade/Opressão, proponho, evoluiu em resposta ao desafio adaptativo de viver em grupos pequenos com indivíduos que, se tivessem chance, iriam dominar, assediar e constranger os demais. Os gatilhos originais, portanto, incluem sinais de tentativas de dominação. Qualquer coisa que sugira um agressivo comportamento controlador de um macho (ou uma fêmea) alpha pode disparar esta forma de raiva moralista, às vezes chamada de reatância (aquele sentimento que vem quando uma autoridade lhe diz que não pode fazer algo e a vontade de fazê-lo aumenta ainda mais).³⁵ Mas as pessoas não sofrem opressão em privado; o surgimento do poderoso gatilho desencadeia a motivação para que se unam como iguais a outros indivíduos oprimidos a fim de resistir, restringir e, em casos extremos, matar o opressor. Aqueles que não conseguiam detectar os sinais de dominação e responder com a raiva justificada e unificadora do grupo, podiam se ver diante da perspectiva de ter o acesso reduzido a alimentos, companhias e todas as outras coisas que tornam os indivíduos (e seus genes) bem sucedidos no sentido darwiniano.³⁶

A fundação Liberdade obviamente opera em tensão com a fundação

Autoridade. Todos nós reconhecemos alguns tipos de autoridade como legítimas em alguns contextos, mas também somos todos desconfiados daqueles que se dizem líderes a menos que antes conquistem nossa confiança. Estamos alertas em relação aos sinais que possam atravessar a linha entre a jactância e a tirania.³⁷

A fundação Liberdade suporta as matrizes morais de revolucionários e "soldados da liberdade" em todo o lugar. A Declaração de Independência Americana é uma longa lista de "lesões e usurpações repetidas, todas envolvendo o estabelecimento de uma tirania absoluta sobre os estados". O documento começa uma afirmação de que "todos os homens foram criados iguais" e termina com uma promessa intensa de unidade: "Prometemo-nos uns aos outros nossas Vidas, nossas Fortunas e nossa sagrada Honra." Os revolucionários franceses, similarmente, clamavam por *fraternité* e *legalité* a fim de atrair populares para que se juntassem a eles em sua busca regicida pela *liberté*.

A bandeira de meu estado, Virgínia, celebra o assassinato (ver figura 8.3). É uma bandeira bizarra, a menos que você entenda a fundação Liberdade/opressão. A bandeira mostra a virtude (incorporada numa mulher) sobre o peito de um rei morto com o lema *Sic semper tyrannis* (Assim sempre aos tiranos). Esse é o grito de guerra que dizem ter sido dito por Marcus Brutus quando ele e seus co-conspiradores mataram Júlio César por agir como um macho alpha. John Wilkes Booth gritou o mesmo do palco central do Teatro Ford momentos depois de ter atirado em Abraham Lincoln (que os sulistas entendiam como um tirano que os impediu que declarassem a independência).



Figura 8.3. A bandeira de Virgínia, ilustrando a fundação Liberdade/Opressão

Frequentemente, assassinatos parecem virtuosos para revolucionários. É como que sentissem que era o certo a fazer, e esses sentimentos parecem distantes do pau a pau e do altruísmo recíproco de Trivers. Isso não é equidade. É a transição política e a dominação invertida de Boehm.

Se os gatilhos originais desta fundação incluem tiranos e agressores, os gatilhos atuais incluem quase qualquer coisa que seja percebida como limitação imposta de forma ilegítima contra a liberdade de alguém, incluindo o governo (na perspectiva da direita americana). Em 1993, quando Timothy McVeigh foi preso pouca horas após ter ele explodir um escritório federal em Oklahoma City, matando 168 pessoas, ele estava usando uma camiseta com a estampa *Sic semper tyrannis*. Menos ominosamente, a raiva populista do Tea Party se baseia nessa fundação, como mostra em sua bandeira não oficial, que diz: "Não pise em mim" (figura 7.4).

Mas, apesar dessas manifestações à direita, o desejo de se unir para opor-se à opressão e substituí-la por igualdade política parece prevalecer tanto quanto prevalece para a esquerda. Por exemplo, um leitor liberal do meu ensaio dos "republicanos" afirmou precisamente a tese de Boehm:

O inimigo da sociedade para um liberal é alguém que abusa de seu poder (Autoridade) e ainda exige respeito e, em alguns casos, força outros a "respeitá-lo" de qualquer maneira. ... Uma autoridade liberal é alguém ou algo que ganha o respeito da sociedade ao fazer que aconteçam as coisas que unificam a sociedade e reprimem seu inimigo. [Ênfase adicionada.]³⁸

Não é apenas o acúmulo e abuso de poder político que ativa o raiva da fundação Liberdade/opressão; os gatilhos atuais podem expandir-se para englobar a acumulação de riquezas, o que ajuda a explicar a penetrante aversão ao capitalismo da extrema esquerda. Por exemplo, um leitor liberal explicou para mim, "o capitalismo é, no final das contas, predatório – uma sociedade moral será socialista, ou seja, as pessoas se ajudarão umas às outras".

É possível ouvir a forte dependência da fundação Liberdade/ opressão sempre que as pessoas falam sobre justiça social. Os proprietários progressistas de uma cafeteria e "coletivo cultural" em New Paltz, Nova York, usaram essa fundação (Liberdade), juntamente com a fundação Cuidado, para orientar suas escolhas para decorar o local, como você pode ver na figura 8.4.

O ódio à opressão é encontrado em ambos os lados do espectro político. A

diferença parece ser que para os liberais (que são mais universalistas e que dependem mais fortemente da fundação Cuidado /dano) a fundação Liberdade/opressão estaria a serviço dos perdedores, vítimas e grupos impotentes em todos os lugares. Isso leva os liberais (mas não outros) à sacralização da igualdade, e esta se torna um objetivo na luta pelos direitos civis e direitos humanos. Os liberais às vezes querem mais do que a igualdade de direitos para alcançar uma igualdade de resultados, a qual não tem como ser obtida em um sistema capitalista. Pode ser por isso que a esquerda geralmente favorece impostos mais altos para os mais ricos e maior quantidade de serviços prestados aos pobres e, às vezes uma renda mínima garantida para todos.



Figura 8.4. Liberdade liberal: Interior de uma cafeteria em New Paltz, Nova York. O sinal à esquerda diz: "Ninguém é livre quando outros são oprimidos." A bandeira à direita mostra logos corporativos que substituem estrelas na bandeira americana. O signo no meio diz: "Como acabar com a violência contra mulheres e crianças."

Em comparação, os conservadores são mais paroquiais – mais preocupados com seus grupos do que com a humanidade como um todo. Para eles, a fundação Liberdade/opressão e o ódio à tirania apoiam muitos dos princípios do conservadorismo: não pise em mim (com seu Estado babá e altos impostos), não pise em meus negócios (com regulamentações opressivas), não pise no meu país (com suas Nações Unidas e seus tratados internacionais reduzindo nossa soberania).

Conservadores americanos, portanto, sacralizam a palavra liberdade, não a palavra igualdade. Isso os une politicamente aos libertários. O pastor evangélico Jerry Falwell escolheu o nome "Universidade Liberdade" quando fundou sua escola ultra conservadora em 1971. A figura 8.5 mostra o carro de um estudante da Liberdade. Os estudantes da Liberdade são geralmente pró-autoridade. Favorecem as famílias patriarcais. Mas se opõem à dominação e controle de um

governo secular, especialmente um governo liberal que vai (eles temem que vá) usar seu poder para redistribuir riqueza (como achavam que o "camarada Obama" faria).



Figura 8.5. Liberdade conservadora: carro em um dormitório da Liberty University, Lynchburg, Virgínia. A etiqueta inferior diz: "Libertarian: More Freedom, Less Government".

EQUIDADE COMO PROPORCIONALIDADE

O Tea Party surgiu como de lugar nenhum durante os primeiros meses do mandato presidencial de Obama para reformar a paisagem política e realinhar a guerra cultural americana. O movimento teve início em 19 de fevereiro de 2009, quando Rick Santelli, um correspondente de negócios para uma rede de notícias, fez um discurso contra um novo programa de US\$ 75 bilhões para ajudar

proprietários que emprestaram mais dinheiro do que agora podiam pagar. Santelli, que estava transmitindo ao vivo de dentro do Chicago Mercantile Exchange, disse: "O governo está patrocinando o mau comportamento". Ele instou o presidente Obama a colocar um site para realizar um referendo nacional

Para ver se realmente queríamos subsidiar as hipotecas dos perdedores, ou se gostaríamos, pelo menos, de comprar carros e comprar casas em execução para dá-las a pessoas que poderiam ter a chance de prosperar na vida e recompensar as pessoas que poderiam carregar água em vez de bebê-la. [Neste ponto, aplausos irromperam atrás dele] ... Esta é a América. Quantos de vocês querem pagar pela hipoteca de seus vizinhos que têm um banheiro extra e não podem pagar suas contas? Presidente Obama, você está ouvindo? [Ênfase adicionada.]

Santelli então anunciou que estava pensando em realizar um "Chicago Tea Party" em julho.³⁹ Comentaristas da esquerda zombaram de Santelli, e muitos pensaram que ele estava endossando uma moral feia do tipo cada um por si em que os "perdedores" (muitos dos quais foram enganados por credores sem escrúpulos) deveriam ser deixados para morrer. Mas, de fato, Santelli estava discutindo era a lei do karma.

Levei muito tempo para entender a equidade porque, como muitas pessoas que estudam moralidade, pensava na equidade como uma forma de interesse próprio esclarecido, baseado na teoria de Trivers de altruísmo recíproco. Os genes para a equidade evoluíram, dizia Trivers, porque as pessoas com tais genes superaram pessoas que não os tinham. Não temos que abandonar a ideia de *Homo economicus*; nós apenas precisamos dar-lhe reações emocionais que o obriguem a jogar olho-por-olho.

Nos últimos dez anos, no entanto, teóricos da evolução descobriram que o altruísmo recíproco não é tão fácil de encontrar entre espécies não humanas.⁴⁰ A conhecida afirmação de que morcegos vampiros dividiam suas refeições sanguíneas com outros morcegos que previamente houvesse feito o mesmo, se transformou em um caso de seleção de parentesco (parentes dividindo sangue), e não altruísmo recíproco.⁴¹

A evidência da reciprocidade entre chimpanzés e macacos-prego (capuchinhos) é melhor mas ainda ambígua.⁴² Parece ser necessário mais do que um alto nível de inteligência social para que haja altruísmo recíproco. Necessita um tipo de comunidade fofqueira, punitiva e moralista que apenas surgiu quando a linguagem e as armas tornaram possível os primeiros humanos conter seus agitadores e mantê-los sob um matriz moral compartilhada.⁴³

O altruísmo recíproco também não explica por que as pessoas cooperam em atividades grupais. A reciprocidade funciona muito bem para pessoas em dupla

que podem fazer coisas por igual, mas em grupos, geralmente não há interesse pessoal em ser o carrasco – aquele que pune os preguiçosos (desagregados). No entanto, nós castigamos, e nossa propensão em punir acaba por ser uma das chaves da cooperação em grande escala.⁴⁴

Em um experimento clássico, os economistas Ernst Fehr e Simon Gächter pediram a estudantes suíços que jogassem doze rodadas de um jogo com "bens compartilhados".⁴⁵ O jogo é assim: você e seus três parceiros recebem cada um 20 tokens em cada rodada (cada um valendo cerca de dez centavos americanos). Você pode conservar seus tokens ou você pode "investir" alguns ou todos eles no caixa comum do grupo. No final de cada rodada, os experimentadores multiplicam os tokens no caixa por 1.6 e então dividem o resultado entre os quatro jogadores, assim, se todos puseram 20 tokens, o caixa cresceria de 80 para 128, e todos receberiam 32 tokens cada (que seriam trocados por dinheiro de verdade após o experimento). Mas cada participante faria melhor em manter o tokens: ao não colocar nada no caixa enquanto os demais colocam 20 cada um, mantendo assim os próprios 20 e recebendo mais um quarto do caixa por ter confiado nos outros (um quarto de 96), recebendo ao final 44 tokens.

Cada participante ficava em um computador num cubículo, de modo que ninguém sabe quem são seus parceiros em cada rodada, mas podiam ver um registro de cada jogada na tela e saber quanto cada parceiro tinha investido. Também, após cada rodada, Fehr e Gächter misturavam os grupos e cada pessoa jogava com três novos parceiros – sem dar possibilidade de criar normas de confiança ou oportunidades para troca pau a pau (olho por olho), restando a rodada seguinte se alguém "trapaceasse" a rodada em execução.

Sob essas circunstâncias, a escolha certa para o *Homo economicus* é clara: não investir, jamais. No entanto, os estudantes contribuíam para o caixa comum – cerca de 10 tokens na primeira rodada. Conforme o jogo continuava, entretanto, as pessoas se sentiam ofendidas com as baixas contribuições de alguns dos parceiros, e as contribuições caíam como um todo, abaixo de 6 tokens perto da sexta rodada.

Esse padrão – de uma parcial e também declinante cooperação – já fora registrado antes. Mas veja por que se trata de uma experiência brilhante: após a sexta rodada, os experimentadores avisavam os participantes de que havia uma nova regra – após saber quanto cada parceiro havia contribuído em cada rodada, haveria a opção de pagar, com seus tokens, uma punição específica para eles. Cada token seu, usado para punir, iria tirar três tokens do participante punido.

Para o *Homo economicus*, mais uma vez é perfeitamente clara a forma certa de agir: nunca pagar para punir, pois jamais poderia jogar novamente com os outros três participantes. Incrivelmente, no entanto, 84% dos participantes

pagarão a punição de alguém, ao menos uma vez. E uma coisa mais interessante ainda, a cooperação crescia exponencialmente na primeira rodada em que a punição fosse permitida, e se mantinha ascendente. Lá pela vigésima rodada, a média de contribuição era de 15 tokens.⁴⁶ E assim como Glauco já dizia em seu exemplo do anel de Gyges, quando a ameaça da punição é removida, as pessoas se comportam egoisticamente.

Por que a maioria dos participantes pagaram para punir? Em parte, porque se sentiram bem em fazer isso.⁴⁷ Odiamos ver pessoas que ganham sem nada contribuir. Queremos ver trapaceiros e vagabundos "recebendo o que merecem". Queremos que a lei do karma funcione, e somos determinados em ajudá-la a ser cumprida.

Quando pessoas trocam favores, ambas acabam ganhando, mais ou menos, e parecia fácil compreender (pensava eu) que o altruísmo recíproco seria a fonte moral das intuições sobre a igualdade. Mas o igualitarismo parece estar enraizado mais no ódio à dominação que no amor à igualdade em si mesma.⁴⁸ A sensação de ser dominado ou oprimido por um provocador é muito diferente da sensação de ser trapaceado em troca de bens ou favores.

Uma vez a minha equipe no YourMorals.org identificou a Liberdade/opressão (provisoriamente) como uma sexta fundação em separado, começamos a reparar que, em nossos dados, as preocupações sobre a igualdade política eram relativas à rejeição da opressão e atenção às vítimas, nada a ver com desejo de reciprocidade.⁴⁹ E se o amor pela igualdade política estiver nas fundações Liberdade/opressão e Cuidado/dano em vez da fundação Equidade/trapaça, então a fundação Equidade não possui divisão, não se trata mais sobre igualdade e proporcionalidade. É primariamente sobre proporcionalidade.

Quando pessoas trabalham juntas em uma tarefa, geralmente querem ver aqueles que mais trabalharam serem os mais premiados.⁵⁰ As pessoas frequentemente desejam igualdade de resultados, mas só quando for usual o caso dos recursos iniciais terem sido iguais. Quando as pessoas dividem dinheiro, ou qualquer outro tipo de premiação, a igualdade é apenas um caso de aumentar a abrangência do princípio de proporcionalidade. Quando alguns membros de um grupo contribuem mais do que outros – ou, de forma mais evidente, quando uns poucos em nada contribuem – a maioria dos adultos não desejam ver os benefícios distribuídos igualmente.⁵¹

Podemos então refinar a descrição da fundação Equidade que fiz no último capítulo. Ainda é um conjunto de módulos que evoluíram em resposta ao desafio adaptativo de colher os benefícios da cooperação sem ser explorado por aproveitadores parasitas.⁵² Mas agora que começamos a falar sobre comunidade morais em que a cooperação é mantida pela difamação e pela punição, podemos

ir além de indivíduos tentando escolher parceiros (falei a respeito no último capítulo). Podemos olhar mais de perto os fortes desejos das pessoas em proteger suas comunidades dos trapaceiros, vagabundos e parasitas que, se permitidos a manter seus comportamentos sem censura, causariam a interrupção da cooperação de outros, o que causaria a desmantelamento da sociedade. A fundação Equidade apoia a ira moralista quando alguém engana diretamente alguém (por exemplo, um negociante de carros que, conscientemente, vende sucatas). Mas também apoia uma preocupação mais generalizada com trapaceiros, sanguessugas e qualquer outra pessoa que "só beba a água" em vez de carregá-la para o grupo.

Os gatilhos atuais da fundação Equidade variam dependendo do tamanho do grupo e das muitas circunstâncias históricas e econômicas. Em uma grande sociedade industrial com uma rede de segurança social, os gatilhos atuais têm tendências a incluir pessoas que confiam na rede de segurança de forma vitalícia e não para ser usada apenas em casos de emergência (como uma boia salva-vidas). As preocupações sobre esse abuso da rede de segurança explicam os e-mails raivosos que recebi dos conservadores (econômicos), como aquele do homem que não queria seus dólares de impostos indo para os "não-produtivos, colecionadores de benefícios, mães solteiras dos bebês do crack, futuros democratas". Explica a lista conservadora de razões do por que as pessoas votam no partido Democrata, a "preguiça" e "desprezam pessoas que trabalham duro por dinheiro, vivem suas próprias vidas e não esperam ajuda do governo do berço ao túmulo". Explica o discurso de Santelli contra o resgate dos mutuários, muitos dos quais haviam mentido em seus pedidos de hipoteca para se qualificarem para grandes empréstimos aos quais não teriam direito. E explica o cartaz da campanha na figura 8.6 do partido conservador de David Cameron no Reino Unido.

TRÊS VERSUS SEIS

Para colocar tudo isso em conjunto: a Teoria das Fundações Morais diz que existem (pelo menos) seis sistemas psicológicos que compõem os fundamentos universais das muitas matrizes morais do mundo.⁵³ As várias moralidades encontradas na esquerda política tendem a descansar mais fortemente nas fundações Cuidado/dano e Liberdade/opressão. Essas duas fundações apoiam ideais de justiça social que enfatizam a compaixão pelos pobres e uma luta por

igualdade política entre os subgrupos que constituem a sociedade. Os movimentos de justiça social enfatizam a solidariedade – eles reúnem pessoas em torno da luta contra a opressão exploratória das elites dominantes (por isso não há uma fundação Igualdade à parte. As pessoas não lutam por igualdade para seu próprio bem, lutam por igualdade quando se percebem dominadas ou intimidadas, como aconteceu nas revoluções americana e francesa, e nas revoluções culturais dos anos 60).⁵⁴



FIGURA 8.6. Equidade como proporcionalidade. A direita geralmente está mais preocupada com a captura e a punição de desagregados do que a esquerda. (Vamos cortar os benefícios de quem se recusa a trabalhar – cartaz de campanha para o Partido Conservador nas eleições parlamentares do Reino Unido de 2010.)

Todos – esquerda, direita e centro – se importam com Cuidado/dano, mas os liberais se importam mais. Através de vários parâmetros, pesquisas e controvérsias políticas, liberais são mais sensíveis aos sinais de violência e sofrimento, comparados aos conservadores e, especialmente, aos libertários.⁵⁵

Todos – esquerda, direita e centro – se importam com Liberdade/opressão, mas cada facção política se importa de modo diferente. Nos Estados Unidos da atualidade, os liberais estão mais preocupados com direitos de certos grupos vulneráveis (ex.: minorias raciais, crianças e animais), eles lutam para que o governo defenda os fracos contra a opressão dos mais fortes. Os conservadores, em contraste, mantêm ideias mais tradicionais de liberdade como o direito de ficar em paz (sozinho), e frequentemente criticam programas liberais que usam o governo para se intrometer em suas liberdades a fim de proteger os grupos que liberais mais se importem.⁵⁶ Por exemplo, proprietários de pequenas empresas

apoiam esmagadoramente o partido republicano⁵⁷, em parte porque se ressentem do governos lhes dizer como cuidar de seus negócios sob sua bandeira de proteger trabalhadores, minorias, consumidores e o meio ambiente. Isso ajuda explicar por que libertários se aproximaram do partido republicano nas últimas décadas. Os libertários se importam com a liberdade a ponto de excluir todas as demais preocupações,⁵⁸ e sua concepção de liberdade é a mesma dos republicanos: é o direito de ser deixado em paz (sozinho), livre da interferência do governo.

A fundação Equidade/trapaça é sobre a proporcionalidade e a lei de karma. É sobre ter a certeza de que as pessoas tenham o que merecem, e não tenham quando não merecerem. Todos – esquerda, direita e centro – se importa com a proporcionalidade; todo mundo se enraivece quando pessoas conseguem mais do que merecem. Mas os conservadores se importam mais, e confiam firmemente na fundação Equidade – desde que a equidade se restrinja à proporcionalidade. Por exemplo, qual a relevância da sua moralidade se "todos estão carregando o próprio peso"? Você concorda que "empregados que trabalham mais que outros deveriam receber mais"? Liberais não rejeitam essas ideias, mas são ambivalentes. Conservadores, em comparação, apoia essas ideias com entusiasmo.⁵⁹

Liberais podem imaginar que possuam o conceito de karma por causa de suas associações Nova Era, mas uma moralidade baseada em compaixão e preocupação com as opressões obrigam à violação do karma (da proporcionalidade) de muitas maneiras. Conservadores, por exemplo, pensam ser auto evidente que a resposta à criminalidade deve ser baseada em proporcionalidade, como divulgado em lemas como "Do the crime, do the time (Cometa o crime, cumpra a pena)" e "Three strikes and you're out ('Errou' três vezes, está fora)". No entanto, liberais sempre ficam desconfortáveis com o lado negativo do karma – a retribuição – como mostra o adesivo na figura 8.7. Afinal, retribuições causam danos, machucam, e ativam a fundação Cuidado/dano. Um recente estudo até descobriu que professores liberais dão notas mais iguais entre si que professores conservadores. Professores conservadores são mais determinados em premiar os melhores e punir os piores.⁶⁰ As três restantes fundações – Lealdade/traição, Autoridade/subversão e Santidade/degradação – mostram as maiores e mais consistentes diferenças partidárias. Na melhor das hipóteses, os liberais são ambivalentes em relação a essas fundações, enquanto que os conservadores as vestem confortavelmente (libertários fazem pouco uso delas, pois tendem a apoiar posicionamentos liberais quanto questões sociais com casamento homossexual, uso de drogas e leis para "proteger" a bandeira americana).



FIGURA 8.7. Um carro em Charlottesville, Virgínia, cujo proprietário prefere a compaixão em vez da proporcionalidade.

Comecei este capítulo falando sobre nossa descoberta original: os liberais têm uma dupla-fundação moral, baseada nas fundações Cuidado e Equidade, enquanto os conservadores têm uma penta-fundação moral. Mas levando em conta o que aprendemos nos últimos anos, preciso revisar essa descoberta. Liberais têm matrizes morais que se apoiam nas fundações Cuidado/dano, Liberdade/opressão e Equidade/trapaça, embora sempre estejam determinados a negociar a equidade (como proporcionalidade) quando haja conflito com a compaixão ou com o desejo de combater a opressão. A moralidade conservadora se apoia em todas as seis fundações, embora sejam mais determinados que os liberais a sacrificar o cuidado e permitir que as pessoas se machuquem a fim de que seus muitos outros objetivos morais sejam alcançados.

RESUMO

A psicologia moral pode ajudar a explicar por que o Partido Democrata tem tido tanta dificuldade em se comunicar com seus eleitores desde 1980. Os Republicanos entenderam o modelo intuicionista social melhor que os Democratas. Os Republicanos falam mais diretamente aos elefantes, e também têm um jeito melhor de lidar com a Teoria das Fundações Morais, disparando cada um dos receptores de sabor.

Apresentei a visão Durkheimiana da sociedade, a preferida dos conservadores, em que a base social é a família em vez do indivíduo, e onde a ordem, a hierarquia e a tradição são altamente valorizadas. Comparei essa visão com a (liberal) Milliana, que é mais aberta e individualista. Destaquei que a sociedade Milliana tem dificuldade em transformar *pluribus* em *unum*. Os

Democratas sempre perseguem políticas que promovam o *pluribus* às custas do *unum*, políticas que os deixam abertos a acusações de traição, subversão e sacrilégio.

Então descrevi como eu e meus colegas revisamos a Teoria das Fundações Morais para realizar um melhor trabalho em explicar as intuições sobre equidade e liberdade:

- Adicionamos a fundação Liberdade/opressão, que faz com que as pessoas percebam e se ressentam de qualquer sinal de tentativa de dominação. Ela desencadeia o desejo de união para resistir ou derrubar valentões e tiranos. Esta fundação apoia o igualitarismo e o antiautoritarismo da esquerda, bem como a raiva antigovernamental do libertino (não-pise-em-mim e me-dê-liberdade) e de alguns conservadores.
- Modificamos a fundação Equidade para que ele se concentrasse mais fortemente na proporcionalidade. A fundação Equidade começa com a psicologia do altruísmo recíproco, mas seus deveres se expandiram uma vez que os seres humanos criaram comunidades moralmente fofas e punitivas. A maioria das pessoas têm uma profunda preocupação intuitiva com a lei do karma: eles querem ver os criminosos castigados e os bons cidadãos recompensados proporcionalmente aos seus atos.

Com essas revisões, a Teoria das Fundações Morais agora pode explicar uma das os grandes enigmas que preocuparam os democratas nos últimos anos: por que os americanos rurais e da classe trabalhadora geralmente votam em republicanos quando é o Partido Democrata que quer redistribuir o dinheiro de forma mais uniforme?

Os democratas costumam dizer que os republicanos enganaram essas pessoas para que votassem contra o seu próprio interesse econômico (essa foi a tese do popular 2004 livro *What's the Matter with Kansas?* - Qual é o problema com Kansas?).⁶¹ Mas, da perspectiva da Teoria das Fundações Morais, os eleitores rurais e da classe trabalhadora estavam de fato votando por seus interesses morais. Eles não querem comer no restaurante *The True Taste* (Verdadeiro Sabor), e eles não querem que sua nação se dedique principalmente ao cuidado das vítimas e na busca da justiça social. Até o dia em que os democratas compreendam a visão durkheimiana da sociedade e a diferença entre uma moralidade hexa-fundacional e uma moralidade tri-fundacional, eles não entenderão o que faz as pessoas votarem em republicanos.

1 Veja Lakoff 2008 e Westen 2007 para um argumento semelhante.

2 Eu equiparo todo democrata a um liberal de esquerda; e equiparo todo republicano a um conservador de direita. Essa equiparação não era verdadeira antes de 1970, quando ambos os partidos eram amplas coalizões, mas desde a década de 1980, quando o Sul mudou sua fidelidade partidária de Democrática para Republicana, os dois partidos se tornaram classificáveis quase que perfeitamente entre os eixos de esquerda e de direita. Os

dados do American National Election Survey mostram esse realinhamento de forma clara; a correlação da auto identificação liberal-conservadora com a identificação do Partido Democrata-Republicano aumentou de forma constante desde 1972, acelerando acentuadamente na década de 1990 (Abramowitz e Saunders, 2008). Claro, nem todos se encaixam perfeitamente neste espectro dimensional, e aqueles que o fazem, a maioria está em algum lugar no meio, não perto dos extremos. Mas a política e o modo de fazê-la são impulsionados principalmente por aqueles que têm fortes identidades partidárias; comento mais sobre isso neste capítulo e no capítulo 12 para melhor compreensão desse tipo de mente moralista.

3 Os entrevistados deste estudo se colocaram em uma escala de "fortemente liberal" para "fortemente conservador ", mas eu mudei "fortemente"(strongly) para "muito" (very) para corresponder ao texto usado na Figura 8.2.

4 Em resumo: todos podem usar qualquer uma das cinco fundações em algumas circunstâncias, mas os liberais preferem mais as fundações *Cuidado* e *Equidade*, e desenvolvem suas matrizes morais principalmente a partir dessas duas fundações.

5 Ver relatório em Graham et al. 2011, Tabela 11, para dados nos Estados Unidos, Reino Unido, Canadá e Austrália, além do resto do mundo agregado em regiões: Europa Ocidental, Europa Oriental, América Latina, África, Oriente Médio, Ásia do Sul, Ásia Oriental, e Sudeste Asiático. O padrão básico que eu relatei aqui é válido em todos esses países e regiões.

6 Quatro anos depois, em janeiro de 2011, fiz uma palestra nesta conferência pedindo aos profissionais da área para reconhecerem os efeitos vinculantes e cegantes das ideologias que compartilhamos. A conversa e as suas reações foram coletadas em www.JonathanHaidt.com/postpartisan.html.

7 Wade, 2007.

8 Para as pessoas que dizem ser "muito conservadoras", as linhas realmente se cruzam, o que significa que eles valorizam a lealdade, a autoridade e a santidade um pouco mais do que o cuidado e a equidade, pelo menos se nos basearmos nas perguntas feitas no QFM. As perguntas sobre esta versão do QFM são bem diferentes das da versão original, mostradas na Figura 8.1, por isso é difícil comparar as significâncias exatas entre os dois questionários. O que importa é que as inclinações das linhas (no gráfico) são semelhantes nas várias versões do questionário, e neste último, com um número muito maior de assuntos, as linhas se tornam bem definidas, indicando um efeito linear simples da ideologia política em cada uma das cinco fundações.

9 CLIW - Linguistic Inquiry Word Count - Contagem de palavras de inquérito linguístico; Pennebaker, Francis e Booth 2003.

10 Graham, Haidt e Nosek, 2009. Eu observo que a primeira passagem de contagens de palavras simples produziu os resultados previstos para todas as fundações, exceto para Lealdade. Quando fizemos uma segunda passagem, nas quais nossos assistentes de pesquisa leram as palavras em contexto e codificaram se uma base moral foi apoiada ou rejeitada, as diferenças entre as duas denominações aumentaram e as diferenças previstas foram encontradas para os cinco fundações, incluindo Lealdade.

11 Examinamos os componentes N400 e LPP. Veja Graham, 2010.

12 Discurso de 15 de junho de 2008, entregue na Igreja Apostólica de Deus, Chicago, Illinois.

13 Discurso de 30 de junho de 2008, em Independence, Missouri.

14 Discurso de 14 de julho de 2008 à NAACP, Cincinnati, Ohio.

15 Discurso de 24 de julho de 2008. Ele se apresentou como "um cidadão orgulhoso dos Estados Unidos e um cidadão do mundo". Mas as publicações conservadoras nos Estados Unidos focaram na parte do "cidadão do mundo" e não citaram a parte do "cidadão orgulhoso".

16 Você pode encontrar o artigo aqui: www.edge.org/3rd_culture/haidt08/haidt08_index.html. Brockman tornou-se recentemente meu agente literário.

17 Veja, por exemplo, Adorno et al. 1950, e Jost et al. 2003. Lakoff, 1996, oferece uma análise compatível, embora ele não apresente a moralidade conservadora do tipo "pai severo" como uma patologia.

18 Aprendi sobre a visão durkheimiana não só de ler Durkheim, mas de trabalhar com Richard Shweder e de viver na Índia, como descrevi no capítulo 5. Mais tarde, descobri que grande parte da visão durkheimiana poderia ser também creditada ao filósofo irlandês Edmund Burke.

19 Quero enfatizar que essa análise se aplica apenas aos conservadores sociais. Não se aplica aos libertários ou aos conservadores do "laissez-faire", também conhecidos como liberais clássicos. Veja o capítulo 12

20 Claro, é muito mais fácil em nações etnicamente homogêneas com histórias longas e um único idioma, como os países nórdicos. Esta pode ser uma das razões pelas quais essas nações são muito mais liberais e seculares do que os Estados Unidos. Veja mais discussões no capítulo 12.

21 É interessante destacar que os democratas têm feito muito melhor no Congresso dos EUA. Senadores e congressistas não são sacerdotes. A legislação é um negócio sujo e corrupto, no qual a capacidade de trazer dinheiro e empregos para o distrito pode contar para mais do que a capacidade de respeitar os símbolos sagrados.

22 Bellah, 1967.

23 Westen, 2007, capítulo 15, ofereceu conselhos semelhantes, baseando-se também na distinção de Durkheim entre sagrado e profano. Eu me beneficieei com sua análise.

24 Eu apresento esta mensagem de e-mail e subsequentes textualmente, editadas apenas no tamanho e para proteger o anonimato de quem as enviou.

25 Recebemos há muito tempo as queixas dos libertários que as fundações iniciais não podiam explicar a moralidade dos libertários. Depois de concluir um grande estudo comparando libertários com liberais e conservadores, concluímos que eles estavam certos (Iyer et al., 2011). Nossa decisão de modificar a lista de fundações morais também foi influenciada por um "desafio" que postamos em www.MoralFoundations.org, pedindo às pessoas para que criticassem a Teoria das Fundações Morais e propusessem fundações adicionais. Os argumentos fortes foram para a Liberdade. Outras candidatas que ainda estamos investigando incluem Honestidade, Propriedade/posse e Desperdício/ineficiência. A sexta fundação, a Liberdade/Opressão, é provisória na medida em que agora estamos no processo de desenvolver múltiplas formas de medir as preocupações com a liberdade e, assim, ainda não realizamos os testes rigorosos que entraram em nossa pesquisa sobre as cinco fundações iniciais e o QFM original. Eu descrevo a fundação Liberdade/opressão aqui porque acredito que o raciocínio teórico é forte e porque já descobrimos que as preocupações com a liberdade são, de fato, as preocupações focais dos libertários (Iyer et al. 2011), um grupo substancial que é largamente ignorado pelos psicólogos políticos. Mas os fatos empíricos poderão provar o contrário. Veja www.MoralFoundations.org para obter atualizações sobre nossa pesquisa.

26 Boehm, 1999.

27 Ibid. Veja também o trabalho do arqueólogo Brian Hayden (2001), que encontra essa evidência de que a hierarquia e a desigualdade muitas vezes *precedem* a transição para a agricultura por vários milhares de anos da mesma forma como outras inovações tecnológicas tornaram possível para que "empreendedores" dominassem a produção e também possibilitassem grupos para que comesçassem a trabalhar com agricultura.

28 De Waal, 1996.

29 Conforme descrito em Waal, 1982. Boehm, 2012, tenta reconstruir um retrato do último antepassado comum de humanos, chimpanzés e bonobos. Ele conclui que o último antepassado comum foi mais como o chimpanzé, agressivo e territorial, do que como o bonobo, mais pacífico. Wrangham, 2001, (e Wrangham e Pilbeam, 2001) concorda, e sugere que bonobos e humanos compartilhem muito porque eles podem ter passado por um processo semelhante de "auto-domesticação", que tornou ambas as espécies mais pacíficas e brincalhonas, fazendo com que ambos mantenham mais características infantis na idade adulta. Mas ninguém sabe com certeza, e de Waal e Lanting, 1997, sugerem que o último antepassado comum poderia ter sido mais parecido com o bonobo do que com o chimpanzé, embora este artigo também destaque que os bonobos são mais neotônicos (infantis) do que os chimpanzés.

30 No capítulo 9, vou explicar por que o melhor candidato para essa mudança é *Homo heidelbergensis*, que primeiro aparece em torno de setecentos ou oitocentos mil anos atrás, quando começa a dominar novas importantes tecnologias como o fogo e a lança.

31 Dunbar, 1996.

32 De Waal, 1996, argumenta que os chimpanzés têm uma capacidade rudimentar de aprender normas comportamentais e então reagem aos violadores da norma. Como tantas outras comparações entre humanos e chimpanzés, há pistas de muitas habilidades humanas avançadas, mas as normas não parecem se desenvolver, cruzar-se e espalhar-se a ponto de envolver a todos. De Waal diz claramente que ele não acredita que os chimpanzés tenham moralidade. Eu acho que não podemos realmente falar de verdadeiras "comunidades morais" até depois do *Homo Heidelbergensis*, como vou explicar no próximo capítulo.

33 Lee, 1979, citado em Boehm 1999, p. 180.

34 O termo pode ter sido usado pela primeira vez em um artigo do New York Times de 1852 sobre Marx, mas Marx e os marxistas logo adotaram o termo, ele aparece na *Crítica sobre o Programa de Gotha* (Marx, 1875).

35 Brehm and Brehm 1981.

36 A questão dos "folgados" (desagregados) surge naturalmente; veja Dawkins, 1976. Não seria a melhor estratégia apenas recuar e deixar que outros arrisquem suas vidas enfrentando os agressores perigosos? O problema dos "folgados" é bastante complicado para espécies sem linguagem, normas e punições moralistas. Mas como vou mostrar no próximo capítulo, sua importância tem sido muito exagerada para os seres humanos. A moral é, em grande parte, uma solução evoluída para o problema do "folgado". Ao punir os "folgados", grupos de caçadores-coletores e também tribos maiores podem obrigar membros a trabalhar e se sacrificar pelo grupo; veja Mathew e Boyd, 2011.

37 Os líderes geralmente nascem da luta contra a tirania, apenas para se tornarem os tiranos. Como cantava a banda de rock *The Who*: "Conheça o novo chefe. O mesmo que o antigo chefe."

38 Agradeço à Melody Dickson pela permissão em reproduzir seu e-mail. Todas as outras citações de mais de uma frase de e-mails e postagens em blogs, neste capítulo, foram usadas com permissão dos autores, os quais optaram por permanecer anônimos.

39 Esta foi uma referência ao Boston Tea Party de 1773, um dos primeiros grandes atos de rebelião dos colonos americanos contra a Grã-Bretanha.

40 Hammerstein 2003.

41 Eu sou culpado de divulgar esse mito em *The Happiness Hypothesis*. Eu estava me referindo ao trabalho de Wilkinson, 1984. Mas acontece que os morcegos de Wilkinson provavelmente eram parentes mais próximos. Veja Hammerstein 2003.

42 Veja uma revisão no SF Brosnan, 2006. No estudo experimental principal que documenta as preocupações de equidade nos macacos-prego/capuchinhos (SF Brosnan e de Waal, 2003), os macacos falharam na principal condição de controle: ficaram chateados sempre que viam uma uva que não tinham, se a uva fosse dada a outro macaco ou não. Minha opinião é que Brosnan e de Waal provavelmente estão certos; os chimpanzés e os capuchinhos acompanham os favores e os insultos, e têm uma sensação primitiva de justiça. Mas eles não vivem em matrizes morais. Na ausência de normas claras e focadas, eles não mostram esse senso de equidade consistentemente em situações de laboratório.

43 Trivers discutiu "reciprocidade moralista", mas este é um processo muito diferente do altruísmo recíproco. Veja Richerson e Boyd 2005, capítulo 6.

44 Mathew e Boyd, 2011.

45 Fehr e Gächter, 2002.

46 Fehr e Gächter também apresentaram uma versão deste estudo que era idêntica, exceto que a punição estava disponível nas seis primeiras rodadas e tirada na sétima rodada. Os resultados foram os mesmos: altos e crescentes níveis de cooperação nas seis primeiras rodadas, que caíram na rodada 7 e declinaram a partir de então.

47 Um estudo de PET (Positron-emission tomography) de Quervain et al. 2004 descobriu que as áreas de recompensa do cérebro eram mais ativas quando as pessoas tinham a chance de infligir punições altruístas. Devo notar que Carlsmith, Wilson e Gilbert 2008 descobriram que o prazer da vingança às vezes é um erro de "previsão afetiva"; A vingança muitas vezes não é tão doce quanto esperamos. Mas se eles se sentem melhor ou não depois, o ponto importante é que as pessoas querem punir quando são enganadas.

48 Esta é a tese de Boehm, e vejo a confirmação do fato de que a esquerda não conseguiu que o resto do país se incomodasse pelo aumento extraordinário da desigualdade americana desde 1980. Finalmente, em 2011, os protestos de Occupy Wall Street começaram a ir além de simplesmente apontar para a desigualdade e começaram a fazer reivindicações baseadas na fundação Equidade/trapaça (sobre como o "1%" trapaceou para chegar ao topo e sobre como eles "nos devem" pelo resgate nós demos a ele), e também sobre a Fundação Liberdade/opressão (sobre como o 1% tomou o controle do governo e abusa seu poder de prejudicar ou escravizar os 99%). Mas, simplesmente apontar para a desigualdade, sem mostrar traição ou opressão, não parece provocar muita indignação.

49 Nas análises de fatores e clústeres de nossos dados no YourMorals.org, encontramos repetidamente que as questões sobre igualdade acompanham questões sobre cuidados, danos e compaixão (a fundação

Cuidado), não com perguntas sobre proporcionalidade.

50 Veja o grande corpo de pesquisa em psicologia social chamado "teoria da equidade", cujo axioma central é que a proporção de ganhos líquidos (resultado menos insumos) para insumos deve ser igual para todos os participantes (Walster, Walster e Berscheid, 1978). Essa é uma definição de proporcionalidade.

51 As crianças, em geral, gostam da igualdade, até chegarem perto da puberdade, mas à medida que sua inteligência social amadurece, deixam de ser rígidas igualitários e começam a se tornar proporcionalistas; veja Almas et al. 2010.

52 Cosmides e Tooby, 2005.

53 Nosso objetivo com a Teoria das Fundações Morais e o YourMorals.org foi encontrar as melhores pontes entre antropologia e psicologia evolutiva, e não o conjunto completo de pontes. Pensamos que as seis que identificamos são as mais importantes, e achamos que podemos explicar a maioria das controvérsias morais e políticas usando essas seis. Mas certamente há módulos inatos adicionais que dão origem a intuições morais adicionais. Outras candidatas que estamos investigando incluem intuições sobre honestidade, propriedade, autocontrole e desperdício. Veja MoralFoundations.org para saber mais sobre nossa pesquisa das fundações morais adicionais.

54 Se você vê uma criança com dor, você sente compaixão. É como uma gota de suco de limão na língua. Estou argumentando que testemunhar a desigualdade não é assim. Isso nos provoca apenas quando percebemos que a pessoa está sofrendo (Cuidado/dano), sendo oprimida por um valentão (Liberdade/opressão), ou sendo trapaceada (Equidade/trapaça). Para um argumento contra mim e em favor da igualdade como base básica, veja Rai e Fiske 2011.

55 Você pode ver esta descoberta em várias pesquisas: Iyer et al. 2011.

56 Berlin, 1997/1958, referiu-se a este tipo de liberdade como "liberdade negativa" - o direito de ser deixado sozinho. Ele ressaltou que a esquerda desenvolveu um novo conceito de "liberdade positiva" durante o século XX - uma concepção de direitos e de recursos que as pessoas precisavam para aproveitar a liberdade.

57 Em uma pesquisa divulgada em 26 de outubro de 2004, o Pew Research Center descobriu que os proprietários de pequenas empresas favoreceram Bush (56%) em relação a Kerry (37%). Um ligeiro deslocamento para a esquerda em 2008 terminou em 2010. Veja o resumo sobre HuffingtonPost.com procurando por "*Small business polls: Dems get pummeled*" (*Nas pesquisas entre pequenas empresas: os democratas são massacrados*).

58 Esta foi a nossa descoberta empírica em Iyer et al. 2011, que pode ser impressa a partir de www.MoralFoundations.org.

59 Dados não publicados, YourMorals.org. Você pode seguir esta pesquisa acessando YourMorals.org e depois ver o QFM versão B. Além disso, veja as discussões com nossos dados sobre equidade no blog YourMorals.

60 Bar and Zussman 2011.

61 Frank 2004.

PARTE III

A MORALIDADE ENLAÇA E CEGA

Metáfora Central

Somos 90% macacos e 10% abelhas.

NOVE

Por que somos *grupoístas*?

Nos terríveis dias que se sucederam após os ataques terroristas de 11 de setembro de 2001, senti um impulso tão primitivo que até fiquei envergonhado em admitir isso aos meus amigos: queria colocar um adesivo da bandeira americana no meu carro. O impulso parecia sair do nada, sem conexão com qualquer coisa que eu já fizera. Era como se houvesse uma antiga caixa de alarme na parte de trás do meu cérebro com um sinal sobre isso que dizia: "Em caso de ataque estrangeiro, quebre vidro e aperte o botão". Eu não sabia que a caixa de alarme estava lá, mas quando aqueles quatro aviões quebraram o vidro e apertaram o botão, tive uma esmagadora sensação de ser americano. Eu queria fazer algo, qualquer coisa, para apoiar minha gente. Como tantos outros, doeí sangue e dinheiro para a Cruz Vermelha. Fiquei mais aberto e prestativo para estranhos. De alguma maneira, eu queria exibir minha participação para todos ao mostrar a bandeira.

Mas eu era um professor, e professores não fazem essas coisas. Portar bandeiras e nacionalismo são coisas de conservadores. Os professores são liberais universalistas e cidadãos do mundo, reflexivamente cautelosos para dizer que sua nação seria melhor do que outras nações.¹ Quando se vê uma bandeira americana em um carro no estacionamento usado pelo pessoal da UVA, pode-se apostar que o carro pertence a um funcionário executivo da administração.

Depois de três dias e uma série de sentimentos que nunca havia sentido antes, encontrei uma solução para o meu dilema. Coloquei uma bandeira americana num canto do meu para-brisa traseiro e, no canto oposto, coloquei a bandeira das Nações Unidas. Dessa forma, eu poderia anunciar que amava meu país, mas não se preocupe, pessoal, não o coloco acima de outros países pois, afinal, trata-se de um ataque ao mundo inteiro, certo?

Até agora, neste livro, pinteí um retrato da natureza humana que é um tanto cínico. Comentei que Glauco estava certo e que nos preocupávamos mais com *parecer* bons do que *ser* verdadeiramente bons.² As intuições vêm antes, o raciocínio *estratégico* vem depois. Frequentemente mentimos, enganamos e pegamos atalhos éticos quando achamos que podemos nos dar bem assim, e então usamos o raciocínio moral para gerenciar nossa reputação e nos justificar para os outros. Acreditamos tanto em nosso raciocínio *post hoc* que acabamos

convencidos e auto justificados de nossas próprias virtudes.

Acredito que você pode entender a maior parte da psicologia moral ao vê-la como uma espécie de interesse próprio esclarecido, e se é um interesse próprio, então é facilmente explicado pela seleção natural darwiniana funcionando em nível individual. Genes são egoístas,³ genes egoístas criam pessoas com vários módulos mentais, e alguns desses módulos mentais nos tornam estrategicamente altruístas, nem confiáveis ou nem universalmente altruístas. Nossas mentes moralistas foram moldadas pela seleção de nossos relacionamentos e pelo altruísmo recíproco aumentado a partir da fofoca e da reputação manipuladas. Essa é a mensagem de quase todos os livros sobre as origens evolucionárias da moralidade, e nada do que eu disse até agora contradiz essa mensagem. Mas na Parte III deste livro, vou mostrar por que esse retrato está incompleto. Sim, as pessoas são muitas vezes egoístas, e uma grande quantidade de nosso comportamento moral, político e religioso pode ser entendido como formas pouco veladas de perseguir o interesse próprio. (Veja a horrível hipocrisia de tantos políticos e líderes religiosos.) Mas também é verdade que as *pessoas se agrupam*. Nós gostamos de nos juntar em times, clubes, ligas e fraternidades. Nós assumimos as identidades dos grupos e trabalhamos ombro a ombro – entre estranhos – em direção a objetivos comuns com tanto entusiasmo que parece que nossas mentes foram projetadas para o trabalho em equipe. Não penso que possamos entender a moral, a política ou a religião até que tenhamos uma boa imagem da tendência ao agrupamento humano e suas origens. Não poderíamos entender a moral conservadora e as sociedades durkheimianas que descrevi no último capítulo. Nem poderíamos entender o socialismo, o comunismo e o *comunalismo* da esquerda.

Deixe-me ser mais preciso. Quando digo que a natureza humana é egoísta, quero dizer que nossas mentes contêm uma variedade de mecanismos mentais que nos tornam capazes de promover nossos próprios interesses, em competição com nossos pares. Quando digo que a natureza humana também é a de se agrupar, quero dizer que nossas mentes contêm uma variedade de mecanismos mentais que nos tornam capazes de promover os interesses do nosso grupo, em competição com outros grupos.⁴ Não somos santos, mas às vezes somos bons jogadores em equipe.

Dito dessa maneira, a origem desses mecanismos grupoístas torna-se um enigma. Nós temos mentes coletivas hoje por que indivíduos grupoístas há muito tempo superaram indivíduos menos grupoístas *dentro do mesmo grupo*? Em caso afirmativo, então esta é apenas a seleção natural padrão, tipo pão com manteiga, que opera em nível individual. E se for esse o caso, então esta é uma agregação glaucônica – devemos considerar que as pessoas se preocupam com a *aparência*

de lealdade e não com a realidade dela.⁵ Ou temos mecanismos grupoístas (como o reflexo mostre-a-bandeira) porque grupos que conseguiram se manter unidos e cooperar prevaleceram sobre os grupos que não conseguiram se manter unidos? Se assim for, então estou invocando um processo conhecido como "seleção de grupo" e a seleção de grupo foi banida como uma heresia nos círculos científicos na década de 1970.⁶

Neste capítulo, argumentarei que a seleção de grupo foi falsamente condenada e injustamente banida. Apresentarei quatro novas provas que, acredito, vão exonerar a seleção de grupo (em algumas, mas não em todas as formas). Esta nova evidência demonstra o valor de pensar sobre grupos como entidades reais que competem entre si. Esta nova evidência nos leva diretamente ao terceiro e último princípio da psicologia moral: *a moralidade enlaça e cega*. Vou sugerir que a natureza humana é principalmente egoísta, mas com uma sobreposição gregária resultante do fato de que a seleção natural funciona em múltiplos níveis simultaneamente. Indivíduos competem com indivíduos, e essa competição recompensa o egoísmo – o que inclui algumas formas de cooperação estratégica (mesmo criminosos podem trabalhar juntos em prol de seus próprios interesses).⁷ Mas, ao mesmo tempo, grupos competem com outros grupos, e essa competição favorece grupos compostos por verdadeiros jogadores de equipe - aqueles que estão dispostos a cooperar e trabalhar para o bem do grupo, mesmo quando eles pudessem fazer melhor afrouxando, enganando ou deixando o grupo.⁸ Esses dois processos conduziram a natureza humana em direções diferentes e nos deram a mistura estranha de egoísmo e altruísmo que conhecemos hoje.

Aqui temos um exemplo de um tipo de seleção de grupo. Em algumas páginas notáveis da obra *The Descent of Man*, Darwin comentou sobre a seleção de grupo, levantou a principal objeção a ela, e então propôs uma maneira de contornar a objeção:

Quando duas tribos de homens primitivos, vivendo em um mesmo país, entravam em competição (sob iguais circunstâncias), se uma das tribos incluísse um grande número de membros corajosos, simpatizantes e fiéis, que estavam sempre prontos para se alertar mutuamente diante do perigo, para ajudar e se defender mutuamente, *essa tribo se sairia melhor e conquistaria a outra*. ... A vantagem que os soldados disciplinados têm sobre hordas indisciplinadas vem principalmente da confiança que cada homem sente por seus companheiros. ... *As pessoas egoístas e contenciosas não serão coesas, e sem coesão nada pode ser realizado. Uma tribo rica nas qualidades acima se espalharia e seria vitoriosa sobre outras tribos.*⁹

As tribos coesivas começaram a funcionar como organismos individuais, competindo com outros organismos. As tribos mais coesas geralmente ganhavam.

A seleção natural, portanto, funcionou em tribos da mesma forma que funciona em qualquer outro organismo.

Mas no parágrafo seguinte, Darwin levantou o *problema dos desagregados*, o qual ainda permanece como a principal objeção a seleção de grupo:

Pode-se perguntar, como que dentro dos limites da mesma tribo, um grande número de membros primeiro se tornariam dotados dessas qualidades sociais e morais, e como o padrão de excelência aumentou? É extremamente duvidoso que a descendência dos pais mais simpáticos e benevolentes, ou daqueles que fossem os mais fiéis aos seus companheiros, fosse gerada em maior número do que os filhos de pais egoístas e traiçoeiros pertencentes à mesma tribo. Aqueles que estavam prontos para sacrificar suas vidas, como muitos dos selvagens foram em vez de trair seus camaradas, muitas vezes não deixou filhos para herdar sua nobre natureza.¹⁰

Darwin compreendeu a lógica básica do que agora é conhecido como seleção multinível.¹¹ A vida é uma hierarquia de níveis aninhados, como bonecos russos: genes dentro de cromossomos dentro de células dentro de organismos individuais dentro de colmeias, sociedades e outros grupos. Pode haver competição em qualquer nível da hierarquia, mas para nossos propósitos (estudando moralidade), os únicos dois níveis que importam são os do organismo individual e do grupo. Quando os grupos competem, o grupo coesivo e cooperativo geralmente ganha. Mas dentro de cada grupo, os indivíduos egoístas (desagregados) estão à frente. O exército mais corajoso ganha, mas dentro do exército mais valente, os poucos covardes que pendem para trás são os mais prováveis de todos em sobreviver à luta, vão para casa vivos e se tornam pais.

A seleção multinível refere-se a uma forma de quantificar a força da seleção que pressiona cada nível, o que significa quão forte a competição pela vida favorece os genes para traços específicos.¹² Um gene para alguém suicida seria favorecido pela seleção em nível de grupo (ajudaria a equipe a vencer), mas seria assim fortemente oposto à seleção no nível individual, pois tal característica poderia evoluir apenas em espécies como abelhas, onde a concorrência dentro da colmeia foi praticamente eliminada e quase toda a seleção é seleção de grupo.¹³ As abelhas (e formigas e cupins) são jogadores para as equipes das finais: um por todos, todos por um, o tempo todo, mesmo que isso signifique morrer para proteger a colmeia dos invasores.¹⁴ (Os seres humanos podem ser transformados em terroristas suicidas, mas é preciso muito treinamento, pressão e manipulação psicológica. O suicídio em nome do grupo não nos vem naturalmente.)¹⁵

Uma vez que os grupos humanos tiveram alguma habilidade mínima para se unir e competir com outros grupos, a seleção em nível de grupo entrou em jogo e os grupos mais agrupados tiveram uma vantagem sobre grupos de individualistas

egoístas. Mas como os primeiros humanos conseguiram essas habilidades grupais em primeiro lugar? Darwin propôs uma série de "etapas prováveis" pelas quais os seres humanos evoluíram até o ponto em que poderia haver grupos de jogadores da equipe em primeiro lugar.

O primeiro passo foi o "instinto social". Nos tempos antigos, os solitários eram mais propensos a serem apanhados pelos predadores do que seus irmãos mais grupoístas, que sentiam uma forte necessidade de ficar perto do grupo. O segundo passo foi a reciprocidade. As pessoas que ajudavam as outras eram mais propensas a obter ajuda quando mais precisavam disso.

Mas o mais importante "estímulo para o desenvolvimento das virtudes sociais" foi o fato de que as pessoas estão apaixonadamente preocupadas com "o louvor e a culpa dos nossos companheiros".¹⁶ Darwin, escrevendo na Inglaterra vitoriana, compartilhou a visão de Glauco (da aristocracia ateniense) de que as pessoas estão obcecadas com sua reputação. Darwin acreditava que as emoções que levavam a essa obsessão eram adquiridas pela seleção natural atuando em nível individual: aqueles que não tivessem vergonha ou amor à glória eram menos propensos a atrair amigos e companheiros. Darwin também acrescentou um passo final: a capacidade de tratar deveres e princípios como sagrados, que ele viu como parte de nossa natureza religiosa.

Quando você coloca essas etapas juntas, elas o levam ao longo de um caminho evolutivo de primatas anteriores aos humanos, entre os quais a desagregação não é tão atraente. Em um exército real, que sacraliza a honra, a lealdade e o país, o covarde não é o mais propenso a voltar para casa e se tornar pai. Ele é o mais provável de ser espancado, deixado para trás ou executado por cometer tal sacrilégio. E se ele retorna vivo para casa, sua reputação irá repelir as mulheres e os potenciais empregadores.¹⁷ Os exércitos de verdade, como os grupos mais eficazes, têm muitas maneiras de reprimir o egoísmo. E sempre que um grupo encontra uma maneira de suprimir o egoísmo, ele muda o equilíbrio de forças em uma análise multinível: a seleção em nível individual torna-se menos importante e a seleção em nível de grupo se torna mais poderosa. Por exemplo, se existe uma base genética para sentimentos de lealdade e santidade (ou seja, as fundações de Lealdade e Santidade), então a intensa competição intergrupar tornará esses genes mais comuns na próxima geração. A razão é que os grupos em que esses traços são comuns substituirão grupos em que são raros, mesmo que esses genes imponham um pequeno custo aos seus portadores (em relação aos que não os tenham dentro de cada grupo). E no que poderia ser a pior e mais presciente afirmação na história de psicologia moral, Darwin resumiu a origem evolutiva da moral em deste modo:

Em última análise, nosso senso moral, ou nossa consciência moral, torna-se um sentimento altamente complexo – originário dos instintos sociais, guiado principalmente pela aprovação de nossos semelhantes, governados pela razão, interesse próprio e, mais tarde, por sentimentos religiosos profundos, confirmado pela educação e pelo hábito.¹⁸

A resposta de Darwin ao problema do desagregado satisfez os leitores por quase cem anos e a seleção do grupo se tornou uma parte padrão do pensamento evolucionário. Infelizmente, a maioria dos escritores não se preocupou em descobrir exatamente como cada espécie particular resolveu o problema do desagregado, como Darwin tinha feito para seres humanos. As hipóteses sobre os animais que se comportavam "para o bem do grupo" proliferaram – por exemplo, a alegação de que os animais individuais restrinjam sua pastagem ou suas crias, de modo a não colocar o grupo em risco de uma exploração excessiva dos recursos alimentares. Afirmações ainda mais ambiciosas foram feitas sobre animais agindo para o bem da espécie, ou mesmo do ecossistema.¹⁹ Essas afirmações foram ingênuas porque os indivíduos que seguiam a estratégia altruísta deixariam menos proles sobreviventes e logo seriam substituídos na população pelos descendentes de desagregados. Em 1966, esse pensamento aleatório foi interrompido, juntamente com quase todas as ideias sobre a seleção do grupo.

UMA VELOZ MANADA DE CERVOS?

Em 1955, um jovem biólogo chamado George Williams participou de uma palestra na Universidade de Chicago dada por um especialista em cupins. O palestrante alegou que muitos animais são cooperativos e úteis, assim como os cupins. Ele disse que a velhice e a morte são as maneiras pelas quais a natureza abre espaço para os membros mais novos e aptos de cada espécie. Mas Williams era bem versado em genética e em evolução, e ficou enojado por causa do sentimentalismo barato (Panglossiano) do orador.

Ele entendia que os animais não morriam para beneficiar os outros, exceto em circunstâncias muito especiais, como as que prevalecem em um ninho de cupins (onde todos são irmãos). Ele começou a escrever um livro que iria "purgar a biologia" desse pensamento tão descuidado de uma vez por todas.²⁰

Em *Adaptação e Seleção Natural* (publicado em 1966), Williams disse aos biólogos como pensar claramente sobre a adaptação. Ele entendia a seleção natural como um processo de design. Não a partir da existência de um designer consciente ou inteligente, foi por que Williams considerava a linguagem do design

bastante útil.²¹ Por exemplo, as asas só podem ser entendidas como mecanismos biológicos projetados para produzir o voo. Williams observou que a adaptação em um determinado nível sempre implica em um processo de seleção (design) que opera nesse nível e advertiu os leitores a não procurar níveis mais altos (como grupos) quando os efeitos de seleção em níveis mais baixos (como indivíduos) podem explicar completamente a característica.

Ele trabalhou com o exemplo da velocidade de corrida em cervos. Quando cervos correm juntos, observamos uma manada rápida de cervos, movendo-se como uma unidade e às vezes mudando de curso como uma unidade. Podemos ser tentados a explicar o comportamento de manada apelando para a seleção de grupo: por milhões de anos, as manadas mais rápidas escaparam dos predadores melhor do que as manadas mais lentas, e, ao longo do tempo, as manadas rápidas substituíram as manadas mais lentas. Mas Williams apontou que os cervos foram primorosamente bem *projetados* como *indivíduos* para fugir de predadores. O processo de seleção funcionou em nível individual: o cervo lento serviu de alimento para outra espécie, enquanto seus primos mais rápidos na mesma manada escaparam. Não há necessidade de seleção em nível de manada. Uma manada veloz de cervos não passa de uma manada com cervos velozes.²²

Williams deu um exemplo do que seria necessário para nos forçar a uma análise em nível de grupo: mecanismos comportamentais cujo objetivo ou função fossem claramente uma proteção do grupo e não do indivíduo. Se alguns cervos com sentimentos específicos de proximidade (familiares, membros da manada) servissem como sentinelas, enquanto os corredores mais rápidos da manada tentassem atrair predadores para longe, teríamos provas de adaptações relacionadas ao grupo e, como afirmou Williams, "apenas com uma teoria de seleção entre grupos poderíamos conseguir uma explicação científica das adaptações relacionadas ao grupo".²³

Williams disse que a seleção de grupo era possível em teoria. Mas ele dedicou a maior parte de seu livro para provar sua tese de que "as adaptações relacionadas ao grupo não existiriam de fato".²⁴ Ele deu exemplos de todo o reino animal, mostrando em todos os casos que o que parece altruísmo ou auto sacrifício a um o biólogo ingênuo (como o especialista em cupins) acaba por ser um egoísmo individual ou uma seleção de parentesco (pelo qual as ações arriscadas façam sentido porque beneficiam outras cópias dos mesmos genes em indivíduos intimamente relacionados, como acontece com os cupins). Richard Dawkins fez o mesmo em seu best seller *The Selfish Gene* (1976), concedendo que a seleção de grupo seja possível, mas depois desmascarando casos aparentes de adaptações relacionadas ao grupo. No final da década de 1970, havia um forte consenso de que qualquer um que dissesse que um comportamento ocorrera "para o bem do

grupo" seria um tolo a ser ignorado com segurança.

Às vezes, lembramos da década de 1970 como a "Década do Eu" (*Me Decade*). Esse termo foi inicialmente aplicado ao crescente individualismo da sociedade americana, mas descreve um amplo conjunto de mudanças nas ciências sociais também.

A ideia da pessoa humana como *Homo economicus* se espalhou por toda parte. Na psicologia social, por exemplo, a principal explicação de equidade (conhecida como "teoria da equidade") baseou-se em quatro axiomas, o primeiro dos quais era "os indivíduos tentarão maximizar seus resultados".

Os autores observavam que "até mesmo o mais antagônico dos cientistas teria dificuldade em desafiar nossa primeira proposição. As teorias, em uma ampla variedade de disciplinas, dependem do pressuposto de que "o homem é egoísta".²⁵ Todos os atos de aparente altruísmo, cooperação e até mesmo uma simples justiça deveriam ser explicados, em última análise, como formas secretas de interesse próprio.²⁶

Obviamente, a vida real está cheia de casos que violam o axioma. As pessoas deixam gorjetas em restaurantes nos quais nunca mais voltarão; elas doam anonimamente a instituições de caridade; às vezes se afogam depois de saltar em rios para salvar crianças que não são suas. Não há problema, disseram os cínicos; são apenas fagulhas de antigos sistemas projetados para a vida dentro de pequenos grupos do Pleistoceno, quando a maioria das pessoas eram parentes próximos.²⁷ Agora que vivemos em grandes sociedades anônimas, nossos antigos circuitos egoístas levam-nos erroneamente a ajudar estranhos que não ajudarão nós em troca. Nossas "qualidades morais" não são adaptações, como Darwin acreditava. São subprodutos, erros. A moralidade, disse Williams, é "uma capacidade acidental produzida, em sua estupidez ilimitada, por um processo biológico que normalmente se opõe à expressão de tal capacidade".²⁸ Dawkins compartilhou esse cinismo: "Procuremos ensinar generosidade e altruísmo porque nascemos egoístas".²⁹

Discordo. Os seres humanos são as *girafas* do altruísmo. Somos os *únicos esquisitos* da natureza que ocasionalmente – mesmo que raramente – podem ser tão despidos de egos e grupoístas como as abelhas.³⁰ Se o seu ideal moral é a pessoa que dedica sua vida a ajudar estranhos, então, OK – essas pessoas são tão raras que enviamos equipes de cinema para gravá-las para as notícias da noite. Mas se você se concentrar, como fez Darwin, no comportamento em *grupos* de pessoas que se conhecem e compartilham metas e valores, nossa capacidade de trabalhar em conjunto, dividir mão-de-obra, ajudar uns aos outros e funcionar como uma equipe é tão abrangente que nem percebemos isso. Você nunca verá a manchete "Quarenta e cinco estudantes universitários não relacionados trabalham

juntos de forma cooperativa, e sem pagamento, para se preparar para a noite de abertura de *Romeu e Julieta*".

Quando Williams propôs seu exemplo fantasioso de cervos trabalhando juntos para proteger a manada, não ficou óbvio que grupos humanos fazem exatamente isso? Por seu próprio critério, se as pessoas em todas as sociedades se organizam prontamente em grupos cooperativos com uma clara divisão do trabalho, então essa habilidade é um excelente candidato para ser uma adaptação relacionada ao grupo. Como o próprio Williams afirmou: "Somente com uma teoria da seleção entre grupos, podemos conseguir uma explicação científica de adaptações relacionadas ao grupo".

Os ataques do *11 de setembro (9/11)* ativaram várias dessas adaptações relacionadas ao grupo em minha mente. Os ataques me transformaram em um jogador de equipe, com um impulso poderoso e inesperado para exibir a bandeira da minha equipe e depois fazer coisas para apoiar a equipe, como dar sangue, doar dinheiro e, sim, apoiar o líder.³¹ E minha resposta foi suave em comparação com as centenas de americanos que entraram em seus carros naquela tarde e dirigiram grandes distâncias até Nova York na vã esperança de que poderiam ajudar a escavar para retirada de sobreviventes dos destroços, ou os milhares de jovens que se ofereceram para o serviço militar nas semanas seguintes. Essas pessoas agiam por motivos egoístas ou motivos grupoístas?

O reflexo mostre-a-bandeira é apenas um exemplo de um mecanismo grupoísta.³² É exatamente o tipo de mecanismo mental que você esperaria encontrar se nós, seres humanos, fôssemos formados via seleção de grupo da maneira que Darwin descreveu. Não posso ter certeza, no entanto, de que esse reflexo realmente *evoluiu* por seleção em nível de grupo.

A seleção de grupo é controversa entre os teóricos da evolução, a maioria deles ainda concorda com Williams de que a seleção de grupo nunca aconteceu realmente entre humanos. Eles pensam que qualquer coisa que pareça uma adaptação relacionada com o grupo – se você olhar de perto – acabe por ser uma adaptação para ajudar os indivíduos a superar seus vizinhos dentro do mesmo grupo, e não uma adaptação para ajudar grupos a superar outros grupos.

Antes de podermos avançar com a nossa exploração da moralidade, da política e da religião, devemos abordar este problema. Se os especialistas estão divididos, então, por que deveríamos nos juntar com aqueles que acreditam que a moralidade seja (em parte) uma adaptação em grupo?³³

Nas próximas seções deste livro, vou apresentar quatro razões. Vou fazer quatro "exposições" da minha defesa de seleção multinível (que inclui a seleção de grupo). Mas meu objetivo aqui não é desenvolver uma controvérsia dentro de uma batalha acadêmica sobre a qual você nem se interessa. *Meu objetivo é*

*mostrar que a moralidade é a chave para a compreensão da humanidade. Vou levá-lo a uma breve visita às origens da humanidade, na qual veremos como o grupoísmo [N. do T.: groupishness é um neologismo haidtiano para se contrapor a selfishness – em português poderíamos usar um termo equivalente como "gregarismo" mas perderíamos a antítese retórica do termo] nos ajudou a transcender o egoísmo. Vou mostrar que o nosso grupoísmo – apesar de todas as coisas feias e tribais que ele nos obriga fazer – é um dos ingredientes mágicos que tornaram possível as civilizações se multiplicarem, ocupassem a Terra e vivêssemos cada vez mais pacificamente em apenas alguns milhares de anos.*³⁴

EXPOSIÇÃO A: AS GRANDES TRANSIÇÕES NA EVOLUÇÃO

Suponha que você tenha entrado em uma corrida de bote. Uma centena de remadores, cada um em um bote separado, partiu para uma corrida de dez milhas (16 km) ao longo de um rio largo e lento. O primeiro a atravessar a linha de chegada ganhará US\$ 10,000. Na metade da corrida, você está em primeiro lugar. Mas, de repente, do nada, você é ultrapassado por um bote com dois remadores. Isso não é justo! Dois remadores em um bote? E depois, de forma mais estranha ainda, você vê que o bote foi ultrapassado por um comboio de três botes, todos ligados como se fossem um único bote. Os remadores são séptuplos idênticos (sete irmãos gêmeos). Seis deles remando em sincronia perfeita enquanto o sétimo é o timoneiro, dirigindo o barco e gritando o ritmo para os remadores. Mas esses trapaceiros são privados da vitória pouco antes de atravessarem a linha de chegada, pois são ultrapassados por um grupo bem esperto de vinte e quatro irmãos que alugaram uma lancha motorizada. No final das contas, sabemos que não havia regras sobre quais tipos de veículos seriam permitidos na corrida.

Trata-se de uma metáfora da vida na Terra. Durante os primeiros bilhões de anos da vida, os únicos organismos eram células procarióticas (como bactérias). Cada uma delas em uma operação solo, competindo com outras e reproduzindo cópias de si mesma.

Mas então, cerca de 2 bilhões de anos atrás, duas bactérias de alguma forma se juntaram dentro de uma única membrana, o que explica por que as mitocôndrias possuem seu próprio DNA, não relacionado ao DNA no núcleo.³⁵ São os botes com duas pessoas do meu exemplo. As células que tinham organelas internas poderiam colher os benefícios da cooperação e da divisão do trabalho (ver Adam Smith). Não havia mais competição entre esses organelos, pois eles podiam se

reproduzir somente quando toda a célula se reproduzia, e por isso era "um por todos, todos por um". A vida na Terra sofreu o que os biólogos chamam de "grande transição".³⁶

A seleção natural continuou como sempre aconteceu, mas agora havia uma espécie de criatura radicalmente nova a ser selecionada. Havia um novo tipo de *veículo* pelo qual os genes egoístas podiam replicar-se. Os eucariotas unicelulares foram extremamente bem-sucedidos e se espalharam pelos oceanos.

Algumas centenas de milhões de anos depois, alguns desses eucariotas desenvolveram uma nova adaptação: eles permaneceram juntos após a divisão celular para formar organismos multicelulares em que cada célula tinha exatamente os mesmos genes. Estes são os séptuplos de três barcos no meu exemplo. Mais uma vez, a competição é suprimida (porque cada célula só pode se reproduzir se o organismo se reproduzir, através de seu esperma ou células ovo). Um grupo de células torna-se um indivíduo, capaz de dividir o trabalho entre as células (que se especializam em membros e órgãos). Aparece um poderoso novo tipo de veículo e, em um curto espaço de tempo, o mundo é coberto de plantas, animais e fungos.³⁷ É outra grande transição.

Grandes transições são raras. Os biólogos John Maynard Smith e Eörs Szathmáry contaram apenas oito exemplos claros nos últimos 4 bilhões de anos (o último dos quais são as sociedades humanas).³⁸ Mas essas transições estão entre os eventos mais importantes na história biológica e são exemplos de seleção multinível em ação. É a mesma história que se repete: sempre que se encontra uma maneira de suprimir a desagregação para que as unidades individuais possam cooperar, trabalhar como uma equipe e dividir o trabalho, a seleção no nível inferior torna-se menos importante, e a seleção no nível superior torna-se mais poderosa, esta seleção de nível superior favorece os superorganismos mais coesos.³⁹ (Um superorganismo é um organismo feito de organismos menores). À medida que esses superorganismos proliferam, começam a competir uns com os outros e evoluem com maior sucesso nessa competição. Essa competição entre superorganismos é uma forma de seleção de grupo.⁴⁰ Há variação entre os grupos, e os grupos mais aptos passam suas características para futuras gerações de grupos.

As grandes transições podem ser raras, mas quando elas acontecem, a Terra geralmente muda.⁴¹ Basta ver o que aconteceu há mais de 100 milhões de anos, quando algumas vespas desenvolveram a especialidade de dividir o trabalho entre uma rainha (que coloca todos os ovos) e vários tipos de trabalhadoras que mantêm o ninho e trazem comida para compartilhar. Essa especialização foi desenvolvida pelos primeiros himenópteros (membros da ordem que inclui vespas, que deram origem a abelhas e formigas) e foi desenvolvida

independentemente várias dezenas de outras vezes (pelos antepassados de térmitas, ratos-toupeira-pelados e algumas espécies de camarão, pulgões, besouros e aranhas).⁴² Em cada caso, o problema do desagregado foi superado e os genes egoístas começaram a criar membros de grupos relativamente altruístas que, quando juntos, constituíram grupos extremamente egoístas.

Esses grupos eram um novo tipo de veículo: uma colmeia ou uma colônia de parentes (geneticamente relacionados), que funcionavam como uma unidade (por exemplo, buscando alimentos e lutando) e se reproduziam como uma unidade. Essas são as irmãs do barco a motor do meu exemplo, aproveitando inovações tecnológicas e engenharia mecânica que nunca antes haviam existido. Foi uma outra transição. Outro tipo de agrupamento começou a funcionar como se fosse um único organismo, os genes que estavam em torno de colônias esmagaram os genes que não "ficavam em torno", proliferando ao largo de cadáveres de insetos mais egoístas e solitários. Os insetos coloniais representam apenas 2% de todas as espécies de insetos, mas em um curto período de tempo, eles conquistaram os melhores locais de alimentação e reprodução para eles mesmos, empurraram seus concorrentes para áreas marginais, e mudaram a maioria dos ecossistemas terrestres (por exemplo, ao permitir a evolução de plantas com flores, que precisam de polinizadores).⁴³ Agora eles são a maioria, em peso, de todos os insetos na Terra.

E quanto aos seres humanos? Desde a antiguidade, as pessoas comparam as sociedades humanas a colmeias. Seria apenas uma frágil analogia? Se comparamos a rainha de uma colmeia com uma rainha ou rei de uma cidade-estado, então sim, é frágil. Uma colmeia ou colônia não tem rei, nem chefe. A "rainha" é apenas um ovário. Mas quando simplesmente perguntamos se os humanos passaram pelo mesmo processo evolutivo das abelhas – uma grande transição do individualismo egoísta para colmeias (grupos) que prosperaram quando desenvolveram uma maneira de suprimir a desagregação – então a analogia se torna muito mais forte.

Muitos animais são sociais: vivem em grupos, manadas ou rebanhos. Mas apenas um poucos animais cruzaram o limiar e se tornaram ultra sociais, isso significa que vivem em grupos muito amplos que possuem alguma estrutura interna, permitindo colher os benefícios da divisão do trabalho.⁴⁴ As colmeias e os ninhos de formigas, com suas castas separadas de soldados, escoteiros e enfermeiros, são exemplos de ultra socialidade, e também as sociedades humanas.

Uma das principais características que ajudou aos não-humanos e ultra sociais a cruzarem o limiar parece ser a *necessidade de defender um ninho compartilhado*. Os biólogos Bert Hölldobler e E. O. Wilson resumem a recente descoberta de que a ultra socialidade (também chamada de "eusocialidade")⁴⁵ é

encontrada entre algumas espécies de camarão, pulgões, tripses e besouros, bem como entre vespas, abelhas, formigas e térmitas (cupins):

Todos os conhecidos [grupos em espécies que] exibem os primeiros estágios da eussocialidade, mostram comportamentos de proteção de *recursos persistentes e defensáveis* contra predadores, parasitas e espécies concorrentes. Esses recursos são *invariavelmente os ninhos e os alimentos confiáveis* que façam parte da área de caça ou coleta dos habitantes dos ninhos.⁴⁶

Hölldobler e Wilson citam as funções de apoio a dois outros fatores: a necessidade para alimentar a prole durante um período prolongado (o que dá uma vantagem para espécies que podem recrutar irmãos ou machos para ajudar as mães) e conflitos intergrupais. Todos esses (três) fatores aplicam-se às primeiras vespas da antiguidade reunidas em torno de ninhos naturalmente defensáveis (como furos nas árvores). A partir daí, os grupos mais cooperativos conseguiram manter os melhores locais para fazer ninhos e, então, desenvolveram formas cada vez mais elaboradas para torná-los ainda mais produtivos e mais protegidos. Seus descendentes incluem as abelhas que conhecemos hoje, cujas colmeias foram descritas como "fábricas dentro de fortalezas".⁴⁷

Os mesmos três fatores aplicam-se aos seres humanos. Como as abelhas, nossos antepassados eram (1) criaturas territoriais dedicadas a ninhos defensáveis (como cavernas) que (2) davam à luz filhos desprotegidos que exigiam enormes quantidades de cuidados, cuidados que tinham de ser dados enquanto (3) o grupo estivesse sob ameaça de grupos vizinhos. Por centenas de milhares de anos, portanto, as condições foram propícias para a evolução da ultra socialidade, como resultado, somos os únicos primatas ultra sociais. A linhagem humana pode ter começado se comportando muito como os chimpanzés,⁴⁸ mas quando nossos antepassados começaram a sair da África, eles começaram a se comportar de modo um pouco mais parecido com as abelhas.

E muito depois, quando alguns grupos começaram a cultivar plantas e pomares, e mais tarde a construir celeiros, galpões de armazenamento, pastagens cercadas e casas permanentes, eles obtiveram um estável abastecimento de alimentos que devia ser defendido ainda mais vigorosamente. Como as abelhas, os seres humanos começaram a construir ninhos cada vez mais elaborados, e em apenas alguns milhares de anos, um novo tipo de veículo apareceu na Terra – a cidade-estado, capaz de levantar muros e exércitos.⁴⁹ Cidades-estados e, mais tarde, impérios espalhados rapidamente em toda a Eurásia, África do Norte e Mesoamérica, mudando muitos dos ecossistemas do planeta e permitindo que a multidão total dos seres humanos disparasse da insignificância, no início do Holoceno (cerca de doze mil anos atrás) para a dominação mundial da

atualidade.⁵⁰ Como os insetos coloniais fizeram aos outros insetos, nós empurrámos todos os outros mamíferos para as margens, para a extinção ou para a servidão. A analogia com as abelhas não é rasa ou solta. Apesar de suas muitas diferenças, as civilizações humanas e as colmeias são ambas resultados de grandes transições na história evolutiva. São barcos a motor.

A descoberta das grandes transições da Exposição A é uma tentativa de recuperação da seleção de grupo. A seleção de grupo pode ser ou não comum entre outros animais, mas acontece quando os indivíduos encontram formas de suprimir o egoísmo e trabalhar em equipe, mas em competição com outras equipes.⁵¹ A seleção de grupo cria adaptações relacionadas a grupos. Não é exagerado, e não deve ser uma heresia sugerir que é assim que obtivemos a sobreposição gregária que compõe uma parte crucial de nossas mentes moralistas.

EXPOSIÇÃO B: INTENCIONALIDADE COMPARTILHADA

Em 49 a.C., Gaius Julius tomou a decisão importante de atravessar o Rubicão, um rio raso no norte da Itália. Ele violou a lei romana (que proibia generais de se aproximarem de Roma com seus exércitos), iniciou uma guerra civil e se tornou Júlio César, o governante absoluto de Roma. Ele também nos deu uma metáfora para qualquer

pequena ação que possa desencadear uma sequência irrefreável de acontecimentos com importantes consequências.

É muito divertido olhar para a história e identificar os cruzamentos dos Rubicões. Costumava acreditar que haveriam muitos pequenos passos na evolução da moralidade e que seria possível identificar um deles como o da Rubicão, mas mudei de ideia quando ouvi Michael Tomasello, um dos maiores especialistas mundiais em cognição dos chimpanzés, o qual pronunciou esta frase: "É inconcebível ver dois chimpanzés transportando um tronco juntos".⁵²

Isso me espantou. Os chimpanzés são, sem dúvida, a segunda espécie mais inteligente no planeta, capaz de criar ferramentas, aprender uma linguagem de sinais, prever as intenções de outros chimpanzés e enganar uns aos outros para obter o que querem. Como indivíduos, eles são brilhantes. Então, por que não poderiam trabalhar juntos? O que falta a eles?

A grande inovação de Tomasello foi criar um conjunto de tarefas simples que poderiam ser dadas a chimpanzés e a crianças pequenas de forma quase idêntica.⁵³ Ao completar a tarefa, o chimpanzé ou a criança ganhariam um brinde

(geralmente um pouco de comida para o chimpanzé, um pequeno brinquedo para a criança). Algumas das tarefas requeriam apenas pensar sobre objetos físicos no espaço físico – por exemplo, usando uma vara para puxar um brinde que estava fora do alcance, ou escolhendo o prato que tinha o maior número de brindes em vez do número menor. Em todas as dez tarefas, os chimpanzés e as crianças de dois anos de idade se saíram bem igualmente, resolvendo os problemas corretamente cerca de 68% do tempo.

Mas outras tarefas requeriam colaboração com a experimentador, ou pelo menos reconhecer que ele pretendia compartilhar informações. Por exemplo, em uma tarefa o experimentador demonstrava como remover um brinde de um tubo transparente ao rasgar o papel que cobria uma das extremidade, e então ele dava um tubo idêntico ao chimpanzé ou à criança. Os participantes entenderiam que o experimentador estava tentando ensinar-lhes o que fazer? Em outra tarefa, o experimentador escondia o brinde sob um copo (entre dois) e tentava mostrar ao chimpanzé ou à criança o copo correto (olhando ou apontando para o copo com o brinde). As crianças se saem muito bem nesses desafios sociais, resolvendo-os corretamente 74% das vezes. Os chimpanzés bombaram, resolvendo apenas 35% das vezes (o que não é melhor do que a pura sorte).

De acordo com Tomasello, a cognição humana se afastou da dos demais primatas quando nossos ancestrais desenvolveram a *intencionalidade compartilhada*.⁵⁴ Em algum momento do último milhão de anos, um pequeno grupo de nossos antepassados desenvolveu a capacidade de compartilhar representações mentais de tarefas que dois ou mais de eles estavam perseguindo juntos. Por exemplo, enquanto faziam a coleta de alimentos, uma pessoa arrancava os galhos enquanto a outra arrancava as frutas, e ambos compartilhavam da refeição. Os chimpanzés nunca fazem isso. Outro exemplo, durante a caça, a dupla de humanos se dividia para se aproximar de um animal de ambos os lados. Os chimpanzés às vezes parecem fazer isso, como nos casos amplamente relatados de chimpanzés que caçam macacos colobos,⁵⁵ porém, Tomasello argumenta que os chimpanzés não estão realmente trabalhando juntos. Em primeiro lugar, cada chimpanzé está analisando a cena e depois adotando a ação que parece melhor para ele naquele momento.⁵⁶

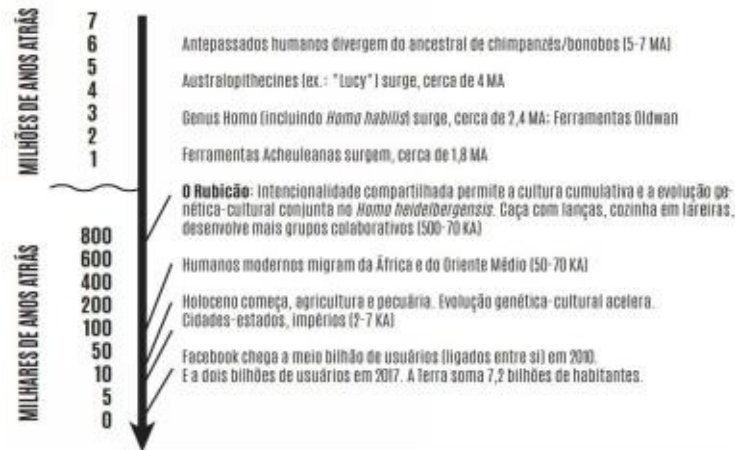


Figura 9.1. Um Linha de tempo dos grandes eventos na evolução humana. MA = Milhões de Anos atrás; KA = Mil Anos atrás. Dados tirados de Potts e Sloan, 2010; Richerson e Boyd, 2005; e Tattersall, 2009. (e Google)

Tomasello observa que essa caça entre macacos é a única vez em que os chimpanzés parecem estar trabalhando juntos, mesmo assim, nesses raros casos, eles não conseguem mostrar os sinais de cooperação verdadeira. Eles não fazem nenhum esforço para se comunicar uns com os outros, por exemplo, e eles são terríveis ao compartilhar os despojos entre os caçadores, cada um deles deverá usar a força para obter um pedaço de carne no final. Todos perseguem o macaco ao mesmo tempo, mas todos eles não parecem estar na mesma página da caça.

Em contraste, quando os primeiros seres humanos começaram a compartilhar intenções, sua capacidade de caçar, coletar, criar filhos e atacar seus vizinhos aumentou exponencialmente. Todos na equipe agora tinham uma representação mental da tarefa, sabiam que seus parceiros compartilhavam uma mesma representação, sabiam quando um parceiro agia de forma que atrapalhasse o sucesso ou que roubasse o despojo, reagindo negativamente a tais violações. Quando todos em um grupo começaram a compartilhar uma compreensão comum de como as coisas deveriam ser feitas e, em seguida, quando sentiram um momento de contrariedade toda vez que qualquer indivíduo violasse essas expectativas, a primeira matriz de moralidade nasceu.⁵⁷ (Lembre-se de que uma *matrix* é uma espécie de alucinação consensual/coletiva) Isso, acredito, foi o nosso cruzamento do Rubicão.



Figura 9.2.
Ferramenta Acheuleana.

Tomasello acredita que a ultra sociabilidade humana surgiu em duas etapas. A primeira foi a capacidade de compartilhar intenções em grupos de duas ou três pessoas que estavam caçando ou forrageando ativamente. (Essa foi a travessia do Rubicão.) Então, após várias centenas de milhares de anos evoluindo para melhor compartilhar e colaborar como caçadores-coletores nômades, mais grupos colaborativos começaram a ficar maiores, talvez em resposta à ameaça de outros grupos. A vitória sobrou para os grupos mais coesos – aqueles que poderiam aumentar sua capacidade de compartilhar intenções entre três pessoas ou entre trezentas pessoas ou entre trezentas mil pessoas. Este foi o segundo passo: a seleção natural favoreceu níveis crescentes do que Tomasello chamou de "mentalidade grupal" – a capacidade de aprender e agir conforme normas sociais, sentir e compartilhar emoções relacionadas ao grupo e, finalmente, criar e obedecer a instituições sociais, incluindo a religião. Um novo conjunto de pressões de seleção operadas em grupos (por exemplo, os não conformistas eram punidos ou pelo menos eram menos propensos a ser escolhidos como parceiros para associações)⁵⁸ e também entre grupos (grupos coesos tomavam territórios e outros recursos de grupos menos coesos).

A intencionalidade compartilhada é a Exposição B na tentativa de recuperar a seleção de grupo. Uma vez que se compreenda a visão profunda de Tomasello, começa-se a ver as vastas redes de intencionalidade compartilhada que constituem os grupos humanos. Muitas pessoas supõem que a linguagem seria nosso Rubicão, mas a linguagem se tornou possível apenas *depois* que nossos

antepassados desenvolveram a intencionalidade compartilhada. Tomasello observa que uma palavra não é uma relação entre um som e um objeto. É um acordo *entre pessoas* que compartilham uma representação conjunta das coisas em seu mundo e que compartilham um conjunto de convenções para se comunicar uns com os outros sobre essas coisas. Se a chave para a seleção de grupo foi um ninho defensável compartilhado, então a intencionalidade compartilhada permitiu que os seres humanos construíssem ninhos ainda maiores, mais complexos e que, no entanto, nada pesavam e podiam ser levados para qualquer lugar. As abelhas constroem colmeias com fibras de cera e madeira, pelas quais então lutam, matam e morrem para defender. Os seres humanos constroem comunidades morais a partir de normas, instituições e divindades compartilhadas que, mesmo na século XXI, ainda lutam, matam e morrem para defender.

EXPOSIÇÃO C: GENES E CULTURAS EVOLUEM EM CONJUNTO

Quando nossos ancestrais cruzaram o Rubicão? Nós nunca saberemos quando o primeiro par de coletores trabalhou em equipe para arrancar figos de uma árvore, mas quando começamos a ver sinais nos registros fósseis de inovações culturais se acumulando sobre inovações anteriores, podemos adivinhar que os inovadores já o tinham cruzado. Quando a cultura se acumula, significa que as pessoas estão aprendendo umas das outras, adicionando suas próprias inovações e depois passando suas ideias para futuras gerações.⁵⁹

Nossos antepassado começaram a divergir do ancestral comum que compartilhamos com chimpanzés e bonobos entre 5 milhões e 7 milhões de anos atrás. E durante os milhões de anos seguintes, surgiram muitas espécies de homínídeos caminhando com duas pernas na África. Mas, a julgar pelo tamanho do cérebro e pelo uso limitado de ferramentas, essas criaturas (incluindo australopithecines, como a "Lucy") são melhor classificadas como macacos bípedes e não como primeiros humanos.⁶⁰ Então, começando a cerca de 2,4 milhões de anos atrás, homínídeos com cérebros maiores começam a aparecer nos registros fósseis. Estes foram os primeiros membros do gênero *Homo*, incluindo o *Homo habilis*, assim chamado porque essas criaturas eram "manipuladores" em comparação com seus antepassados. Eles deixaram uma profusão de ferramentas de pedras simples conhecidas como ferramentas Oldowan. Essas ferramentas, em sua maioria apenas blocos afiados retirados de pedras maiores, ajudaram o *Homo habilis* a cortar e raspar a carne das carcaças mortas por outros animais. *Homo*

habilis não era um caçador.

Então, começando cerca de 1,8 milhão de anos atrás, alguns hominídeos no Oriente da África começaram a fazer ferramentas novas e mais finamente trabalhadas, conhecidas como ferramentas Acheuleanas.⁶¹ A ferramenta principal era um machado de mão em forma de lágrima, e sua simetria e elaboração cuidadosas saltam para nós como algo novo sob o sol, algo feito por mentes como a nossa (veja a figura 9.2). E agora parece ser um momento promissor para começar a falar sobre cultura cumulativa. Mas eis uma coisa estranha: as ferramentas Acheulean são quase idênticas em todos os lugares, da África à Europa ou Ásia, por mais de um milhão de anos. Não há qualquer variação, o que sugere que o conhecimento de como fazer essas ferramentas talvez não tenha sido transmitido culturalmente. Em vez disso, o conhecimento de como fazer essas ferramentas se tornou inato, assim como o "conhecimento" de como construir uma barragem é inato nos castores.⁶²

Somente por volta de 600 ou 700 mil anos atrás começamos a ver criaturas que podem ter cruzado o Rubicão. Os primeiros hominídeos com cérebros tão grandes quanto os nossos começam a aparecer na Europa e na África. Conhecidos coletivamente como *Homo heidelbergensis*, foram ancestrais dos Neanderthais assim como nossos. Nos sítios arqueológicos encontramos as primeiras e claras evidências de lareiras e lanças. As mais antigas lanças conhecidas eram apenas varas com pontas afiadas, mas mais tarde se tornariam pontas de pedras afiadas amarradas a cabos de madeira devidamente balanceadas para melhor lançamento. Essas pessoas faziam ferramentas complexas e trabalhavam juntas para caçar e matar animais de grande porte, os quais eram levados para os acampamentos a fim de serem cortados, cozidos e compartilhados.⁶³

O *Homo heidelbergensis* é, portanto, nosso melhor candidato a cruzador de Rubicão.⁶⁴ Essas pessoas acumulavam cultura, trabalho em equipe com divisão de tarefas. Devem ter começado a compartilhar intencionalmente, possuindo ao menos uma rudimentar matriz moral que os auxiliava a trabalhar juntos e dividir os frutos de seus trabalhos. Ao fazer a travessia, alteraram não apenas o curso da evolução, mas a própria natureza do processo evolucionário. A partir de então as pessoas começaram a viver cada vez mais em um ambiente criado por elas mesmas.

Os antropologistas Pete Richerson e Rob Boyd afirmaram que as inovações culturais (como lanças, técnicas culinárias e religiões) evoluem da mesma forma que as inovações biológicas, e que as duas linhas evolutivas são tão interligadas que não há como estudar uma sem estudar a outra.⁶⁵ Por exemplo, um dos mais compreendidos casos de evolução genética-cultural ocorreu entre as primeiras pessoas que domesticaram gados. Nos humanos, como em todos os mamíferos, a

habilidade de digerir lactose (o açúcar do leite) é perdida durante a infância. O gene que produz a lactase (a enzima que quebra a lactose) fecha as portas após alguns anos de serviço, porque mamíferos não bebem mais leite depois de desmamados. Mas os primeiros pastores de animais, no norte da Europa e algumas partes da África, tinham um enorme suprimento de leite fresco, o qual podia ser dado às crianças, mas não para os adultos. Assim, qualquer indivíduo com genes mais lentos para encerrar a produção de lactase mais tarde possuíam uma vantagem. Com o tempo, esses indivíduos deixaram mais descendentes bebedores de leite que seus primos intolerantes à lactose. (O gene em si mesmo já foi identificado).⁶⁶

As mudanças genéticas, então, direcionam inovações culturais também: as pessoas com o gene ativo para a lactase mantiveram rebanhos maiores, encontraram diversas maneiras de usar e processar o leite, como transformá-lo em queijo, por exemplo. Essas inovações culturais, por sua vez, direcionaram mudanças genéticas mais tarde, e assim por diante.

Se as inovações culturais (como a pecuária) podem levar a respostas genéticas (como a tolerância à lactose), então as inovações culturais relacionadas à moralidade poderiam levar a respostas genéticas também? Sim. Richerson e Boyd afirmam que a evolução genética cultural ajudou a humanidade a desenvolver a sociabilidade entre pequenos grupos de primatas para a ultra sociabilidade tribal que fundamenta todas as sociedades humanas atuais.⁶⁷

De acordo com sua "hipótese do instinto tribal", os grupos humanos sempre estiveram em competição, de uma forma ou outra, com grupos vizinhos. Os grupos que criavam (ou tropeçavam nelas) inovações culturais que ajudassem a cooperar e agir em grupos maiores que uma família, tendiam a vencer tais competições (assim como dizia Darwin).

Entre as mais importantes inovações é a paixão humana em usar marcas simbólicas para mostrar aos outros suas agremiações. Das tatuagens e adereços perfurantes (*piercings*) usados pelas tribos amazônicas até a circuncisão requerida para os meninos judeus, às tatuagens e adereços faciais usados pelos *punks* no Reino Unido, os seres humanos pagam caros, extraordinários e, às vezes, dolorosos preços para anunciar suas agremiações (crenças e grupos). Essa prática certamente começou de forma modesta, talvez apenas com pós coloridos para pintar o corpo.⁶⁸

Mas uma vez que começou, grupos desenvolveram, inventaram e encontraram marcas mais permanentes que poderiam forjar uma sensação de "nós" que se estende além do parentesco. Confiamos e cooperamos mais prontamente em pessoas que se pareçam e falem como nós.⁶⁹ Contamos com elas para compartilhar nossos valores e normas.

E uma vez que os grupos tenham desenvolvido a inovação *cultural* do *prototribalismo*, eles alteram o ambiente no qual a evolução *genética* faz seu papel. Como Richerson e Boyd explicam:

Tais ambientes favorecem a evolução de uma plataforma de novos instintos sociais adequados à convivência em tais grupos, incluindo a psicologia (o estado mental) que "espera" que a vida seja estruturada por normas sociais, projetada para aprender e internalizar tais normas; junto com novas emoções como a vergonha e a culpa, que vão aumentar as chances das normas serem seguidas e, também, o "estado mental" que "espera" que o mundo social seja dividido entre grupos simbolicamente demarcados.⁷⁰

Em tais sociedades prototribalistas, indivíduos que tivessem dificuldade em seguir o conjunto, segurar seus impulsos antissociais, e se dobrar às normas coletivas mais importantes não seriam os primeiros a ser escolhidos como parceiros de caça, coleta ou acasalamento. Mais provavelmente, as pessoas que fossem violentas seriam evitadas, punidas e, em casos extremos, assassinada.



Figura 9.3. Lyudmila Trut com Pavlik, descendente de 42.a geração do estudo original de Belyaev.

Esse processo pode ser descrito como "autodomesticação".⁷¹ Os ancestrais dos cachorros, gatos e porcos ficaram menos agressivos enquanto eram domesticados e moldados para a parceria com os seres humanos. Somente os

mais amigáveis se aproximaram dos acampamentos humanos em primeiro lugar, foram os voluntários ancestrais de nossos animais de estimação e de criação de hoje em dia.

De modo similar, os primeiros humanos domesticaram-se a si mesmos quando começaram a selecionar amigos e parceiros baseados em suas habilidades de viver dentro da matriz moral da tribo. De fato, nossos cérebros, corpos e comportamentos mostram muitos dos mesmos sinais de domesticação encontrados nos animais domésticos: dentes menores, corpos menores, agressão reduzida e grande disposição para brincar, inclusive na idade adulta.⁷² A razão disso é que a domesticação geralmente mantém traços infantis que normalmente desapareceriam para conservá-los por toda a vida. Animais domesticados (humanos, inclusive) são mais infantis, sociáveis e gentis que seus ancestrais selvagens.

Esse instintos tribais são uma espécie de cobertura, um conjunto de emoções gregárias e mecanismos mentais depositado sobre nossa natureza primata mais egoísta.⁷³ Pode parecer deprimente pensar que nossas mentes moralistas sejam mentes tribais basicamente, mas consideremos a alternativa. Nossa mente tribal nos divide facilmente, mas sem nossa longa vida tribal não existiria nada a ser compartilhado em primeiro lugar. Existiriam apenas algumas famílias de coletores – nada parecido com os caçadores-coletores sociáveis de hoje – mal sobrevivendo e perdendo seus membros para a fome nos longos períodos de seca. A evolução conjunta de mentes tribais e mentes culturais não apenas nos preparou para a guerra, como também nos preparou para uma mais pacífica convivência dentro dos grupos e, atualmente, para a cooperação em larga escala também.

A evolução genética-cultural é a Exposição C para a recuperação da seleção de grupo. Uma vez que nossos ancestrais atravessaram o Rubicão e se transformaram em criaturas que acumulam cultura, seus genes começaram a evoluir em conjunto com as inovações culturais. No mínimo, algumas dessas inovações foram direcionadas à identificação dos membros de uma comunidade moral, incentivando a coesão grupal, suprimindo a agressão e a desagregação dentro do grupo, e servindo de defesa do território compartilhado pela comunidade moral. Esses são precisamente os tipos de mudança que permitem as grandes transições acontecerem.⁷⁴ No caso da seleção de grupo não desempenhar nenhum papel na evolução de outros mamíferos⁷⁵, a evolução humana tem sido tão diferente desde a chegada da intencionalidade compartilhada e da evolução genética-cultural que nós podemos ser um caso especial. O total esquecimento da seleção de grupo nos anos 60/70, levando em consideração os argumentos conhecidos e exemplos tomados de outras espécies, foi prematuro.

EXPOSIÇÃO D: A EVOLUÇÃO PODE SER RÁPIDA

Quando exatamente nos tornamos ultra sociáveis? Os seres humanos são tão grupoístas, onde quer que estejam, que a maior parte das mudanças genéticas devem ter ocorrido antes dos nossos ancestrais deixarem a África e o Oriente Médio 50 mil anos atrás.⁷⁶ (Suspeito que foi o desenvolvimento do grupoísmo cooperativo que tornou possível nossos ancestrais conquistarem o mundo e dominar o território neanderthal tão rápido.) Mas será que a evolução genético-cultural parou por aí? Nossos genes congelaram deixando todas as adaptações posteriores a cargo da inovação cultural? Por décadas, muitos antropologistas e teoristas evolucionários disseram que sim. Em uma entrevista no ano 2000, o paleontologista Stephen Jay Gould disse que a "seleção natural tornou-se praticamente irrelevante para a evolução humana" porque a mudança cultural acontece "em graus de magnitude" mais rapidamente que a mudança genética. Em seguida ele afirmou que "*não havia mudança biológica* em humanos há 40 ou 50 mil anos. Tudo o que chamávamos de cultura e civilização havíamos construído com o *mesmo cérebro e corpo*."⁷⁷

Se acreditamos na afirmação (de Gould) de que não houve nenhuma evolução biológica nos últimos 50 mil anos, estaríamos mais interessados na Era Pleistocênica (mais ou menos 2 milhões de anos antes do surgimento da agricultura), e considerariamos a Holocênica (os últimos 12 mil anos) irrelevantes para entender a evolução humana. Pois 12 mil anos não passa de um piscar de olhos no tempo evolucionário, não? Darwin não pensava assim, e sempre escreveu a respeito dos efeitos obtidos por criadores de plantas e animais em algumas poucas gerações.

A velocidade em que a evolução genética pode acontecer é melhor ilustrada pelo estudo extraordinário de Dmitri Belyaev, um cientista soviético que foi rebaixado em 1948 por acreditar na genética mendeliana. (A moralidade soviética precisava da crença de que as características adquiridas durante a vida poderiam ser passadas para os filhos).⁷⁸ Belyaev se mudou para o Instituto de Pesquisa da Sibéria, onde decidiu testar suas ideias ao conduzir um simples experimento de criar raposas. Em vez de selecioná-las pela qualidade de seus pelos, como os criadores de raposa fazem, ele as selecionou pela mansidão. Todos os filhotes de raposa que tivessem menos medo de humanos seriam criados para gerar a próxima geração. Em poucas gerações, as raposas se tornaram mais mansas. Mas, o mais importante, após nove gerações, novas características começaram a aparecer nos filhotes, e eram totalmente as mesmas que distinguem os cães dos lobos. Por exemplo, manchas de pelo branco apareceram na cabeça e no peito;

mandíbulas e dentes encolheram; e as caudas, anteriormente lisas, começaram a enrolar. Após apenas trinta gerações, as raposas se tornaram tão domesticadas que poderiam ser mantidas como animais de estimação. Lyudmila Trut, geneticista que trabalhou com Belyaev no projeto e que o manteve após a sua morte, descreveu as raposas como "dóceis, ansiosas para agradar e indubitavelmente domesticadas".⁷⁹⁷⁹

A seleção individual não é tão rápida assim sozinha. Um segundo estudo realizado com galinhas mostra que a seleção de grupo pode produzir também dramáticos resultados. Se quisermos aumentar a produção de ovos, o senso comum nos diz para criar somente as galinhas que botam mais ovos. Mas a realidade da indústria de ovos é de galinhas apertadas em gaiolas, e as melhores galinhas poedeiras tendem a ser mais agressivas e dominantes. Portanto, se usássemos a seleção individual (criando somente as galinhas mais produtivas), a produtividade média seria baixa por causa do comportamento agressivo – sem esquecer do aumento das mortes e do canibalismo entre as galináceas. Em 1980, o geneticista William Muir usou a seleção de grupo para contornar esse problema.⁸⁰ Ele trabalhou com gaiolas contendo doze galinhas cada, e simplesmente selecionou as *gaiolas* que produzissem mais ovos em cada geração. Então ele criou *todas* as galinhas nessas gaiolas para produzir a próxima geração. No tempo de três gerações, os níveis de agressão despencaram. Na sexta geração, o incrível número de mortes caiu de 67% para um índice razoável de 8%. O total de ovos produzidos por galinha pulou de 91 para 237, mais pelo fato de as galinhas viverem mais tempo do que pelo fato de botarem mais ovos por dia. As galinhas grupo-selecionadas foram mais produtivas que outras sujeitas à seleção individual. Elas também eram mais parecidas com as imagens de galinhas que as crianças veem em livros – gordas e emplumadas, em contraste com as galinhas maltratadas, espancadas e parcialmente depenadas que vinham da seleção individual. Os seres humanos, provavelmente, nunca foram submetidos a uma pressão de seleção tão forte e consistente quanto as raposas e as galinhas, e demoraríamos mais de seis ou dez gerações para produzir traços novos. Mas se houvesse mais tempo? O genoma humano poderia responder a novas pressões de seleção, digamos, em trinta gerações (seiscentos anos)? Ou levaria mais de quinhentas gerações (dez mil anos) para uma nova pressão de seleção produzir alguma adaptação genética?

A velocidade real da evolução genética é uma questão que pode ser respondida com dados, e graças ao Projeto Genoma Humano, agora temos esses dados. Várias equipes sequenciaram os genomas de milhares de pessoas de todos os continentes. Os genes mutam e ficam à deriva entre as populações, mas é possível distinguir essa deriva aleatória de casos em que os genes estão sendo

"puxados" por seleção natural.⁸¹ Os resultados são surpreendentes, e eles são exatamente os

oposto da afirmação de Gould: a evolução genética *se acelerou e muito* durante a últimos 50 mil anos. A taxa em que os genes mudaram em resposta à seleção as pressões começaram a crescer cerca de 40.000 anos atrás, e a curva ficou mais acentuada e mais íngreme após 20 mil anos atrás. A mudança genética atingiu um crescendo durante a era do Holoceno, tanto na África como na Eurásia.

O que faz total sentido. Nos últimos dez anos, geneticistas descobriram como os genes são ativos. Os genes estão sempre se ligando e desligando às condições de estresse, fome ou doença. Imagine agora essa dinâmica genética construindo seus veículos (pessoas) que estão empenhadas em se expor a novos climas, predadores, parasitas, opções alimentares, estruturas sociais e tipos de guerras. Imagine a densidade populacional atingir índices estratosféricos durante a era do Holoceno, fazendo com que muito mais pessoas promovendo mais mudanças genéticas no cenário.

Se os genes e as mudanças culturais evoluem juntos como se dançassem uma valsa rodopiante (como diziam Richerson e Boyd), e se o parceiro cultural de repente comesse a dançar um *swing frenético (jitterbug, no original)*, os genes iriam dançar conforme a música também.⁸² Essa é a razão por que a evolução genética chutou o balde na era holocênica, puxando mutações como a tolerância à lactose, ou a mudança do sangue de tibetanos para que pudessem viver em grandes altitudes.⁸³ Os genes para essas características recentes e dúzias de outras já foram identificados.⁸⁴ Se a evolução genética foi capaz de afinar nossos ossos, dentes, peles e metabolismos em apenas alguns milhares de anos enquanto nossas dietas e climas mudavam, como que a evolução genética não teria lidado com nossos cérebros e comportamentos quando nossos ambientes sociais passavam pelas mais radicais transformações da história dos primatas?

Não acho que a evolução possa criar um novo módulo mental do zero em apenas 12 mil anos, mas não vejo razão por que características existentes – tais como as seis fundações que descrevi nos capítulos 7 e 8, ou a tendência a sentir vergonha – não seria otimizados se as condições mudassem e depois se estabilizassem por alguns milhares de anos. Por exemplo, quando a sociedade se torna mais hierárquica ou empreendedora, ou quando grupos começam a promover a cultura do arroz, do gado ou do comércio, essas mudanças alteram as relações humanas de muitas maneiras, e premiam um diferente conjunto de virtudes.⁸⁵ A mudança cultural acontece muito rápido – a matriz moral construída sobre as seis fundações pode mudar radicalmente em poucas gerações. Mas se essa nova matriz moral se estabiliza por uma dúzia de gerações, novas pressões de seleção serão aplicadas e pode haver alguma evolução genética-cultural.⁸⁶

A rapidez evolucionária é a Exposição D para recuperação da seleção de grupo. Se a evolução genética pode ser rápida, e se o genoma humana evolui em conjunto com as inovações culturais, então é bem possível que a natureza humana se alterasse durante alguns milhares de anos, em algum lugar da África, via seleção de grupo especificamente nos períodos mais difíceis.

Por exemplo, o clima da África flutuou selvagemmente entre 70 mil e 140 mil anos atrás.⁸⁷ Com cada mudança do mais calor para o mais frio, ou do mais úmido ao mais seco, as fontes de alimentos mudavam, provavelmente distribuindo a fome em seu lugar. Uma catastrófica erupção vulcânica do Toba, Indonésia, há 74 mil anos, pode ter mudado o clima do planeta em apenas um ano.⁸⁸ Seja qual for a causa, sabemos que a maioria dos humanos foi morta nesse período. Cada pessoa viva hoje em dia é descendente de umas poucas milhares de pessoas que sobreviveram a um ou mais estrangulamentos populacionais.⁸⁹

Qual o segredo delas? Provavelmente, nunca saberemos, mas vamos imaginar que 95% dos alimentos do planeta desapareçam magicamente da noite para o dia, garantindo que quase todos nós morramos de fome em dois meses. A lei e a ordem entrariam em colapso. O caos e a confusão assumem. Quem entre nós ainda estará vivo depois de um ano? Serão os maiores, os mais fortes e mais violentos de cada cidade? Ou serão as pessoas que conseguem trabalhar juntas em grupos para monopolizar, esconder e compartilhar o estoque restante de alimentos entre elas mesmas?

Imagine um período de fome como esse ocorrendo a cada poucos séculos e pense sobre o que alguns desses eventos fariam ao caldeirão genético da humanidade. Mesmo se a seleção do grupo fosse limitada a apenas alguns milhares de anos, ou a um maior período entre 70 mil e 140 mil anos atrás, ela poderia ter possibilitado as adaptações grupoísticas que nos permitiram sair da África, logo após o estrangulamento populacional, para conquistar e povoar o planeta.⁹⁰

NEM TUDO É QUESTÃO DE GUERRA

Apresentei a seleção de grupo até agora da forma mais simples possível: grupos competem entre si como se fossem organismos individuais, e os grupos mais coesivos eliminam e substituem os grupos menos coesivos durante guerras tribais. Esse era o modo que Darwin imaginou. Mas quando a psicóloga evolucionista Lesley Newson leu um rascunho deste capítulo, ela me enviou uma mensagem:

Acho importante não dar aos leitores a impressão que grupos só competem necessariamente através de guerras e combates entre eles. Eles também competem sendo mais eficientes em transformar recursos em descendentes. Não se esqueça de que mulheres e crianças também são importantes membros desses grupos.

Obviamente, ela estava certa. A seleção de grupo não requer guerra ou violência. Quaisquer que sejam as características que façam um grupo mais eficiente na obtenção de alimentos e na criação de descendentes, esse grupo é mais apto do que seus vizinhos. A seleção de grupo empurra para a cooperação, para a capacidade de suprimir o comportamento antissocial e estimular os indivíduos a agir de forma a beneficiar seus pares. Os comportamentos úteis ao grupo às vezes impõem um custo terrível para estrangeiros (como na guerra). Mas, em geral, o *grupoísmo* (*groupishness*, *no original*) está focado em melhorar o bem-estar do grupo, e não em prejudicar a quem estiver fora.

RESUMO

Darwin acreditava que a moralidade seria uma adaptação que evoluiu pela seleção natural atuando em nível individual *e também* em nível grupal. Tribos com mais membros virtuosos substituíram tribos com mais membros egoístas. Mas essa ideia de Darwin foi banida do mundo acadêmico quando Williams e Dawkins afirmaram que o *problema do desagregado* condena a seleção do grupo. As ciências então entraram em um período de três décadas em que a questão da competição *entre* grupos foi minimizada e todos se concentraram na competição entre indivíduos *dentro* de grupos. Os atos aparentemente altruístas deveriam ser explicados como disfarces do egoísmo.

Mas nos últimos anos surgiu uma nova escola que eleva o papel de grupos no pensamento evolutivo. A seleção natural funciona em vários níveis simultaneamente, às vezes incluindo grupos de organismos. Não posso dizer com certeza que a natureza humana foi moldada por seleção de grupo – há cientistas cujos pontos de vista eu respeito em ambos os lados do debate. Mas, como psicólogo que estuda sobre a moralidade, posso dizer que a seleção multinível explicaria por que as pessoas são, ao mesmo tempo, tão egoístas e tão gregárias.⁹¹

Há uma grande quantidade de novos estudos desde a década de 1970 que nos obriga a pensar de novo sobre a seleção de grupos (como parte da seleção multinível). Organizei esses estudos em quatro "exposições" que coletivamente

equivalem a uma defesa⁹² da seleção de grupos.

Exposição A: grandes transições produzem superorganismos. A história da vida na Terra mostra exemplos repetidos de "grandes transições". Quando o problema do desagregado é silenciado em um nível da hierarquia biológica, veículos maiores e mais poderosos (superorganismos) surgem no próximo nível na hierarquia, com novas propriedades: divisão do trabalho, cooperação e altruísmo dentro do grupo.

Exposição B: a intencionalidade compartilhada gera matrizes morais. A travessia do Rubicão – que permitiu nossos antepassados funcionarem tão bem em seus grupos – foi o surgimento da habilidade exclusivamente humana para compartilhar intenções e outras representações mentais. Essa capacidade permitiu que os primeiros humanos colaborassem, dividissem o trabalho e desenvolvessem normas compartilhadas para julgar o comportamento uns dos outros. Essas normas compartilhadas foram o início das matrizes morais que governam nossa vida social hoje em dia.

Exposição C: genes e culturas coevoluem. Uma vez que nossos antepassados cruzaram o Rubicão e começaram a compartilhar intenções, nossa evolução se tornou uma rodovia de pista dupla. Pessoas criaram novos costumes, normas e instituições que alteraram o grau em que muitas características gregárias eram adaptáveis. Especificamente, a evolução genética-cultural nos deu um conjunto de instintos tribais: adoramos criar uma marca identitária às nossas adesões a grupos e, em seguida, cooperamos preferencialmente com os membros do nosso grupo.

Exposição D: a evolução pode ser rápida. A evolução humana não parou e nem diminuiu 50 mil anos atrás. Ela acelerou. A evolução genética-cultural tem seguido um ritmo febril durante os últimos 12 mil anos. Não podemos simplesmente examinar os caçadores-coletores modernos e assumir que eles representam a natureza humana universal, como se ela estivesse paralisada há 50 mil anos. Períodos de mudanças ambientais maciças (ocorridas entre 70.000 e 140.000 anos atrás) e a mudança cultural (ocorrida durante a era do Holoceno) devem ser mais consideradas em nossas tentativas de entender quem somos e como conseguimos nossas mentes moralistas.

A maior parte da natureza humana foi moldada por seleção natural operando ao nível do indivíduo. A maior parte, mas não toda ela. Temos adaptações relacionadas a grupos também, como muitos (de nós) americanos descobriram nos dias após o 11/9. Nós humanos temos uma natureza dupla – somos primatas egoístas que desejam fazer parte de algo maior e mais nobre que nós mesmos. Somos 90% chimpanzés *egoístas* e 10% abelhas *comunitárias*.⁹³ Se considerarmos essa afirmação metaforicamente, então o *grupoísmo* (*groupishness, no original*) e as atividades comunitárias que fazemos têm muito mais sentido. É quase como se houvesse um interruptor em nossas cabeças que liga nosso potencial comunitário quando as condições necessárias estão presentes.

1 Nas Ciências Sociais e Humanas, os conservadores deixaram de ser meramente sub-representados nas décadas após a Segunda Guerra Mundial para se tornarem quase extintos na década de 1990, exceto em economia. Uma das principais causas dessa mudança foi que os professores da "geração dos maiores", que lutaram contra a Segunda Guerra Mundial e não eram tão altamente polarizados, foram gradualmente substituídos por *baby boomers* politicamente polarizados a partir dos anos 80 (Rothman, Lichter e Nevitte 2005).

2 Esta é uma referência a Glauco na República de Platão, que pergunta se um homem se comportaria bem se ele possuísse o anel de Gyges que tornava seu portador invisível e, portanto, livre de preocupações com a reputação. Veja o capítulo 4.

3 Como Dawkins, 1976, disse de forma tão memorável: os genes só podem codificar para características que acabam fazendo mais cópias desses genes. Dawkins não quis dizer que genes egoístas tornavam as pessoas completamente egoístas.

4 Claro que somos grupoístas no sentido (mínimo) de que gostamos de grupos, somos atraídos por grupos. Todo animal que viva em manadas, rebanhos ou bandos é grupoísta/gregário nesse sentido. Quero dizer muito mais do que isso. Nós nos preocupamos com nossos grupos e queremos promover os interesses do nosso grupo, mesmo com algum custo para nós mesmos. Isso geralmente não é verdade sobre os animais que vivem em manadas e bandos (Williams, 1966).

5 Não duvido que exista um pouco de glauconismo quando as pessoas fazem exibições de patriotismo e outras formas de fidelidade grupal. Estou simplesmente afirmando que nosso espírito de equipe não é puramente glauconiano. Às vezes, tratamos nossos grupos como sagrados e não os trairíamos, mesmo que pudéssemos ter certeza de uma grande recompensa material e total anonimato para nossa traição.

6 Veja Dawkins 1999/1982, e também veja o uso de Dawkins da palavra *heresia* em Dicks 2000

7 Isso é chamado de mutualismo - quando dois ou mais animais cooperam e todos eles se beneficiam da interação. Não é uma forma de altruísmo; não é um enigma para a teoria evolutiva. O mútuo pode ter sido extremamente importante nas primeiras fases da evolução da ultra sociabilidade da humanidade; veja Baumard, André e Sperber, inéditos; Tomasello et al., a seguir.

8 Vou me concentrar na cooperação neste capítulo, em vez de no altruísmo. Pois estou mais interessado em cooperação nesses tipos de casos, em que um Glauconiano verdadeiramente interessado não cooperaria. Podemos, portanto, chamar esses casos em foco de "cooperação altruísta" para distingui-los do tipo de cooperação estratégica que é tão fácil de explicar pela seleção natural atuando ao nível individual.

9 Parte I, capítulo 4, p. 134; ênfase adicionada. Dawkins, 2006, não considera que este seja um caso de verdadeira seleção de grupo porque Darwin não imaginou que a tribo crescesse e depois se dividisse em "tribos-filhas" da forma como uma colmeia se divide em colmeias-filhas. Mas se acrescentarmos esse detalhe (o que geralmente é verdadeiro nas sociedades caçadoras-coletoras que tendem a se dividir quando atingiam mais do que cerca de 150 adultos), então, em todo caso, seria um exemplo de seleção de grupo. Okasha, 2005, chama este tipo de MLS-2, em contraste com o MLS-1 menos exigente, que ele acha mais comum no início do processo de uma grande transição. Mais sobre isso a seguir.

10 *Descent of Man*, capítulo 5, p. 135; ênfase adicionada. O problema do desagregado é a *única* objeção que Dawkins levanta à seleção do grupo em *The God Delusion*, capítulo 5.

11 Price, 1972.

12 Destaco que a velha ideia de que haveriam genes "para" características se deu mal na idade genômica. Não há genes únicos, nem mesmo grupos de dezenas de genes, que possam explicar grande parte das variedades em qualquer característica psicológica. No entanto, de alguma forma, quase todas as características psicológicas são hereditárias. Às vezes, falo de um gene "para" uma característica, mas isso é apenas uma conveniência. O que eu realmente quero dizer é que o genoma, como um todo, codifica certas características, e a seleção natural altera o genoma para que ele codifique diferentes características.

13 Enfatizo que a seleção de grupo ou seleção de nível-de-colônia como descrevi aqui é perfeitamente compatível com a teoria de adequação inclusiva (Hamilton, 1964) e com a perspectiva de "egoísta" de Dawkins. Mas as pessoas que trabalham com abelhas, formigas e outras criaturas altamente sociais às vezes dizem que a seleção multinível os ajuda a ver fenômenos que são menos visíveis quando consideram o ponto de vista do gene; veja Seeley, 1997.

14 Estou simplificando aqui; espécies de abelhas, formigas, vespas e térmitas variam no grau em que alcançaram o status de superorganismos. O interesse próprio raramente é reduzido ao zero absoluto, particularmente em abelhas e vespas, que retêm a capacidade de reproduzir em algumas circunstâncias. Veja Hölldobler e Wilson, 2009.

15 Agradeço a Steven Pinker por me indicar isso em uma crítica de uma versão inicial deste capítulo. Pinker observou que a guerra nas sociedades pré-estatais não é nada parecida com a nossa imagem moderna de homens que marcham para morrer por uma causa. Há muita "pose", um monte de comportamento glaucônico acontecendo enquanto os guerreiros se esforçam para melhorar suas reputações. O terrorismo suicida ocorre raramente na história humana; veja Pape, 2005, que observa que tais incidentes ocorrem quase que exclusivamente em situações em que um grupo está defendendo sua pátria sagrada de invasores culturalmente alienígenas. Veja também Atran, 2010, sobre o papel dos valores sagrados no terrorismo suicida.

16 *Descent of Man*, capítulo 5, p. 135.

17 Veja, em particular, Miller, 2007, sobre como a seleção sexual contribuiu para a evolução da

moralidade. As pessoas fazem grandes esforços para anunciar suas virtudes para potenciais companheiros.

18 *Descent of Man*, Part I, cap. 5, p.137. Ver Richerson and Boyd, 2004, que comentam sobre o fato de que Darwin basicamente estava certo.

19 Wynne-Edwards, 1962.

20 Williams, 1966, p. 4.

21 Williams (*ibid.*, Pp. 8-9) definiu uma adaptação como um mecanismo biológico que produz pelo menos um efeito que possa ser chamado de objetivo.

22 Williams escreveu sobre uma "fleet herd of deer", mas substituí a palavra "fleet" (rápida) por "fast" (veloz) por ser mais comum

23 Williams 1966, pp. 92–93

24 *Ibid.*, p. 93.

25 Walster, Walster, and Berscheid 1978, p. 6.

26 Concordo que os genes são sempre "egoístas", e todas as partes nesses debates concordam que os genes egoístas podem criar pessoas estrategicamente generosas. O debate é sobre se a natureza humana inclui mecanismos de qualquer natureza que façam as pessoas colocar o bem do grupo à frente de seus próprios interesses e, em caso afirmativo, se tais mecanismos funcionam como adaptações em nível de grupo.

27 Isso não se mostrou verdadeiro. Em uma pesquisa de trinta e duas sociedades caçadoras-coletoras, Hill et al. 2011, descobriram que para cada indivíduo, apenas (cerca de) 10% de seus companheiros de grupo eram parentes mais próximos. A maioria não tinha relação de sangue. O coeficiente de relação genética de Hamilton entre os povos *Ache* (*Guayaki*) foi de apenas 0,054. Esse é um problema para teorias que tentam explicar a cooperação humana por seleção de parentesco.

28 Williams 1988, p. 438.

29 Dawkins, 1976, p. 3. Na sua introdução à edição do trigésimo aniversário, Dawkins lamenta a sua escolha das palavras, pois os genes *egoístas* podem e cooperam uns com os outros e podem usar como veículos as pessoas que podem cooperar entre si. Mas suas opiniões atuais ainda parecem incompatíveis com o tipo de agrupamento e espírito de equipe que eu descrevo neste capítulo e no próximo.

30 Os primatologistas há muito tempo já relatam ações que parecem ser altruístas durante suas observações de interações sem restrições em várias espécies de primatas, mas até recentemente ninguém conseguiu mostrar altruísmo no chimpanzé em um laboratório controlado. Existe agora um estudo (Horner et al. 2011) que mostra que os chimpanzés escolherão a opção que traz maior benefício para um parceiro, sem nenhum custo para si. Os chimpanzés são conscientes de que podem produzir um benefício, e eles optam por fazê-lo. Mas, como essa escolha não impõe nenhum custo ao escolhedor, não consegue atender a muitas definições de altruísmo. Acredito nas anedotas (narrativas) sobre o altruísmo dos chimpanzés, mas penso que os humanos sejam as "girafas" do altruísmo. Mesmo que os chimpanzés e outros primatas possam fazer um pouco, nós o fazemos muito mais.

31 Não gostei de George W. Bush em nenhum momento durante sua presidência, mas confiei que sua resposta vigorosa aos ataques, incluindo a invasão dos EUA ao Afeganistão, era a certa. Claro, os líderes podem facilmente explorar a resposta da "mostre-sua-bandeira" para seus próprios fins, como muitos acreditavam que aconteceu com a subsequente invasão ao Iraque. Veja Clarke, 2004.

32 O reflexo não requer uma bandeira; tem a ver com o reflexo de se reunir e mostrar sinais de solidariedade grupal em resposta a uma ameaça externa. Para revisões da literatura sobre esse efeito, veja Dion 1979; Kesebir, a seguir.

33 Os principais porta-vozes desta visão são David Sloan Wilson, Elliot Sober, Edward O. Wilson e Michael Wade. Para revisões técnicas, veja Sober e D. S. Wilson 1998; D. S. Wilson e E. O. Wilson 2007. Para uma introdução acessível, veja D. S. Wilson e E. O. Wilson 2008.

34 O racismo, o genocídio e o atentado suicida são manifestações do grupoísmo. Não são coisas que as pessoas fazem para superar seus pares locais; são coisas que as pessoas fazem para ajudar seus grupos a superar outros grupos. Para a evidência de que as taxas de violência são muito mais baixas nas sociedades civilizadas do que entre os caçadores-coletores, veja Pinker, 2011. Pinker explica como estados cada vez mais fortes e a disseminação do capitalismo levaram a níveis cada vez menores de violência, mesmo quando você inclui as guerras e genocídios do século XX. (A tendência não é perfeitamente linear - as nações individuais podem experimentar algumas regressões. Mas a tendência geral da violência é cada vez mais baixa.)

35 Margulis 1970. Nas células das plantas, os cloroplastos também possuem seu próprio DNA.

36 Maynard Smith and Szathmáry 1997; Bourke 2011

37 Há uma falha importante na minha analogia de "corrida de barco": os novos veículos realmente não "ganham" a corrida. Procariontes ainda são bem sucedidos; eles representam a maior parte da vida na Terra, em peso e em número. Mas ainda assim, veículos novos parecem sair do nada e, em seguida, reivindicam uma parte substancial da energia vital disponível da Terra.

38 Maynard Smith e Szathmáry atribuem a *transição humana* à linguagem e sugerem que a transição ocorreu cerca de 40 mil anos atrás. O Bourke, 2011, oferece uma discussão atualizada. Ele identifica seis principais tipos de transições e observa que várias delas ocorreram várias vezes independentemente, por exemplo, a transição para a eussocialidade.

39 Hölldobler e Wilson 2009. Muitos teóricos preferem termos diferentes em vez de *superorganismo*. Bourke, 2011, por exemplo, os chama simplesmente de "indivíduos".

40 Okasha, 2006, chama isso de MLS-2. Vou chamá-lo de *seleção entre grupos estáveis* em contraste com o MLS-1, que chamarei de *seleção entre grupos de mudança*. Esta é uma distinção sutil que é crucial nas discussões entre especialistas que debatem se a seleção de grupo realmente ocorreu. É muito sutil para explicar no texto principal, mas a ideia geral é esta: para a seleção entre grupos estáveis, nos concentramos no grupo como uma entidade e acompanhamos sua aptidão ao competir com outros grupos. Para que esse tipo de seleção seja importante, os grupos devem manter limites fortes com um alto grau de relação genética dentro de cada grupo ao longo de muitas gerações. Grupos de caçadores-coletores como os conhecemos hoje não fazem isso; os indivíduos vêm e vão, através do casamento ou por outros motivos. (Embora, como vejo abaixo, os caminhos dos caçadores-coletores atuais não podem ser considerados iguais aos como os nossos antepassados viveram 100.000 anos atrás, ou mesmo 30.000 anos atrás). Em contrapartida, para a seleção entre os grupos de mudança afetar as frequências de genes, tudo o que é necessário é que o ambiente social seja composto de vários tipos de grupos que competem uns com os outros, talvez apenas por alguns dias ou meses. Não nos concentramos na adequação dos grupos, mas na aptidão de indivíduos que possuem, ou não, adaptações relacionadas a grupos. Indivíduos cujas mentes contêm adaptações relacionadas a grupos acabam jogando na equipe vencedora com mais frequência - pelo menos, se a estrutura da população for um pouco irregular ou desigual, de modo que os indivíduos agregados tenham uma probabilidade melhor do que sorte de se encontrarem na mesma equipe. Alguns críticos dizem que esta não é seleção de grupo "real", ou que acaba sendo a mesma coisa que a seleção de nível individual, mas Okasha discorda. Ele ressalta que a seleção entre os grupos de mudança ocorre no início do processo de uma grande transição, e leva a adaptações que aumentam a coesão e reprimem a desagregação, o que abre caminho para seleção entre grupos estáveis para operar nos estágios posteriores de uma grande transição. Alguns argumentaram que os seres humanos estão "paralisados" no meio do grande processo de transição (Stearns, 2007). Penso que é uma outra maneira de dizer que somos 90% chimpanzés e 10% abelhas. Para uma explicação completa da MLS-1 e da MLS-2, veja os capítulos 2 e 6 da Okasha, 2006.

41 Não quero dizer que haja uma progressão global ou inevitável da vida para uma complexidade e cooperação cada vez maiores. A seleção multinível significa que sempre há forças de seleção antagonistas que operam em diferentes níveis. Às vezes as espécies reverterem de superorganismos para formas mais solitárias. Mas um mundo com abelhas, formigas, vespas, térmitas e humanos nela tem muito mais toneladas de indivíduos cooperativos do que o mundo de 200 milhões de anos atrás.

42 Bourke 2011; Hölldobler and Wilson 2009.

43 Hölldobler e Wilson, 2009; E. O. Wilson, 1990. Observo que os novos superorganismos não se tornam dominantes imediatamente após o problema do desagregado ser abordado. Os superorganismos passam por um período de refinamento até que eles começam a aproveitar ao máximo sua nova cooperação, que é melhorada pela seleção de nível de grupo enquanto eles competem com outros superorganismos. Os himenópteros eussociais surgiram há mais de 100 milhões de anos, mas não chegaram a um domínio mundial até cerca de 50 milhões de anos atrás. É a mesma história, talvez, dos seres humanos que, provavelmente, desenvolveram mentes totalmente gregárias no Pleistocênio tardio, mas não alcançou o domínio mundial até a Holocênio tardio.

44 Richerson and Boyd 1998.

45 O termo eussocialidade surgiu com a pesquisa com insetos, e é definido de uma maneira que não pode

ser aplicada aos seres humanos – ou seja, exige que os membros delimitem a reprodução para que quase todos os membros do grupo sejam efetivamente estéreis. Portanto, uso o termo mais geral ultra socialidade, que engloba os comportamentos dos insetos eussociais e dos seres humanos.

46 Hölldobler e Wilson, 2009, p. 30; ênfase adicionada O texto que substituí entre colchetes foi "clados (*clades*) cujas espécies existentes".

47 Wilson and Hölldobler, 2005, p. 13370.

48 Os seres humanos estão tão intimamente relacionados com o bonobo mais pacífico quanto ao chimpanzé mais violento. Mas eu sigo Boehm (2012) e Wrangham (2001; Wrangham e Pilbeam, 2001) quando assumem que o último ancestral comum das três espécies era mais *chimpanzé* e que as características que os seres humanos compartilham com os bonobos, com mais paz e brincadeiras entre adultos, são resultados da evolução convergente – ambas as espécies mudaram em uma direção similar muito tempo depois da divisão com o antepassado comum. Ambas mudaram para se tornarem adultos mais infantis. Veja Wobber, Wrangham e Hare, 2010.

49 Não estou dizendo que os cérebros ou genes humanos mudaram radicalmente neste momento. Eu sigo Richerson e Boyd, 2005, e Tooby e Cosmides, 1992, em assumir que a maioria dos genes que tornaram possível a vida em cidades-estados foram moldados durante os milhares de anos de vida como caçadores-coletores. Mas, como direi em seguida, acho que é provável que tenha havido alguma evolução genética adicional durante o Holoceno.

50 Não somos literalmente a maioria dos mamíferos do mundo, mas criamos muitas vacas, porcos, ovelhas e cães. Se somarmos nossos serviços domésticos, nossas civilizações representamos, surpreendentemente, 98% de toda a vida mamífera, de acordo com uma declaração de Donald Johanson, feita em uma conferência sobre "Origens" na Arizona State University em abril de 2009.

51 Os críticos da seleção de grupo adicionam critérios de que os grupos devem se reproduzir, incluindo "brotar" para formar vários novos grupos que se assemelham muito ao grupo original. Isso é verdade para MLS-2 (seleção entre grupos estáveis), mas não é necessário para MLS-1 (seleção entre grupos de mudança); veja Okasha, 2006 e veja a nota 40 acima.

52 Tomasello deu três grandes palestras na UVA em outubro de 2010. Seu argumento básico, incluindo uma citação como essa, pode ser encontrado em Tomasello et al. 2005. Os chimpanzés podem recrutar um colaborador para ajudá-los a obter comida em uma tarefa que exija dois chimpanzés para obter comida (Melis, Hare e Tomasello 2006), mas eles não parecem estar compartilhando intenções ou realmente coordenados com esse colaborador.

53 Herrmann et al. 2007. As descrições completas das tarefas, incluindo os vídeos, podem ser baixadas em <http://www.sciencemag.org/content/317/5843/1360/suppl/DC1>, mas note que os vídeos sempre mostram os chimpanzés resolvendo as tarefas, mesmo que raramente o fizessem nas tarefas sociais. Note-se também que o experimento incluiu um terceiro grupo – os orangotangos, que se saíram piores do que os chimpanzés em ambos os tipos de tarefas.

54 Tomasello et al. 2005. Tomasello cita trabalhos anteriores do pesquisador de autismo Simon Baron-Cohen (1995), que descreveu um "mecanismo de atenção compartilhada" que se desenvolve em crianças normais, mas não em crianças com autismo, o que os deixa "cegos".

55 Boesch 1994.

56 Tomasello et al., a seguir. É claro que os chimpanzés formam coalizões políticas – dois machos se juntarão para se opor ao atual macho alfa, conforme documentado por Waal 1982. Mas a *coordenação* aqui é fraca na melhor das hipóteses.

57 De Waal, 1996, argumenta que as comunidades de chimpanzés desenvolvem normas e administram punição para os violadores de normas. No entanto, exemplos de tais normas entre chimpanzés são raros, e os chimpanzés certamente não acumulam redes de normas cada vez mais elaboradas ao longo do tempo. Como as demais coisas sobre chimpanzés, incluindo suas habilidades culturais, eles parecem ter muitos dos "blocos de construção" da moral humana, mas não parecem juntá-los para construir sistemas morais.

58 Um tema importante de debate nos círculos evolucionários é por qual motivo um indivíduo qualquer pagaria os custos de punir um outro, sob risco de uma reação violenta do indivíduo a ser punido. Mas se o castigo é de custo muito baixo, por exemplo, fofocar (fala mal) ou simplesmente não escolher o transgressor para atividades grupais (Baumard, André e Sperber, ainda não publicado), então o custo se torna bastante

pequeno e os modelos de computador mostram várias maneiras pelas quais uma tendência à punição poderia surgir; veja Panchanathan e Boyd, 2004. À medida que o custo da desagregação aumenta e torna-se cada vez mais raro, a seleção em nível de grupo de muitas outras características torna-se cada vez mais poderosa, em comparação com a seleção de nível individual.

59 Para mais informações sobre a cultura cumulativa e a evolução genética-cultural, veja a obra-prima de Richerson e Boyd *Not by Genes Alone*. Estou muito agradecido a eles por muitas ideias neste capítulo.

60 É provável que essas criaturas tenham feito algumas ferramentas. Mesmo os chimpanzés fazem algumas ferramentas. Mas não há muita evidência de uso de ferramentas no registro fóssil até o final deste período, aproximando-se do surgimento do gênero *Homo*.

61 Lepre et al. 2011.

62 Richerson e Boyd, 2005, destacam esse ponto. Artefatos culturais quase nunca mostram tal estabilidade ao longo do tempo e do espaço. Pense, por exemplo, nas espadas e bules que lotam as prateleiras de museus, pois as culturas são muito inventivas na variedade de formas em que criam objetos que cumprem as mesmas funções básicas.

63 Minha anotação do *Homo heidelbergensis* é tirada de Potts e Sloan, 2010, e de Richerson e Boyd 2005, capítulo 4.

64 Minha anotação é especulativa; sempre é perigoso adivinhar quando ocorreu um evento específico ou surgiu uma habilidade específica. Tomasello, que é mais cauteloso do que eu, nunca identificou um momento ou uma espécie em que a intencionalidade compartilhada surgiu pela primeira vez. Mas quando perguntei se *Homo heidelbergensis* era o melhor candidato, ele disse que sim.

65 Existem duas grandes diferenças: (1) as inovações culturais se espalham lateralmente, como as pessoas veem e depois copiam uma inovação; as inovações genéticas só podem se espalhar verticalmente, de pais para filhos, e (2) as inovações culturais podem ser conduzidas por designers inteligentes – pessoas que tentam resolver um problema; a inovação genética acontece apenas por mutação aleatória. Veja Richerson e Boyd, 2005. Dawkins, 1976, em primeiro lugar, popularizou a noção de evolução cultural como a evolução genética com sua noção de "memes", mas Richerson e Boyd desenvolveram as implicações coevolucionárias de forma mais completa.

66 Tishkoff et al. 2007. Curiosamente, é um gene diferente nas populações africanas e nas europeias. O genoma é tão flexível e adaptativo que muitas vezes encontra múltiplas formas de responder a uma única pressão adaptativa.

67 Pode-se argumentar que as sociedades industriais modernas são cosmopolitas e não tribais. Mas nossa tendência a formar grupos dentro dessas sociedades tem sido associada à natureza social básica do tribalismo; veja Dunbar, 1996. No outro extremo, os caçadores-coletores não são apenas pequenos bandos de parentes, como muitas pessoas supõem. As pessoas se mudam para dentro e fora dos grupos corresidentes em que vivem para se casarem e por outros motivos. Os bandos mantêm estreitos vínculos de troca e comércio com outros bandos que não se baseiam diretamente no parentesco, embora possam ser facilitadas pelo fato de que filhos de bandos diferentes se casaram muitas vezes, juntando bandos vizinhos, mantendo laços com pais e irmãos. As trocas conjugais unem os *grupos*, bem além das famílias individuais envolvidas no casamento. Veja Hill et al. 2011.

68 Pós coloridos e pigmentos foram encontrados em acampamentos humanos com cerca de 160 mil anos, e podem ter sido usados para fins simbólicos e cerimoniais; ver Marean et al. 2007.

69 Kinzler, Dupoux e Spelke 2007; veja Kesebir, a seguir, para uma revisão.

70 Richerson e Boyd 2005, p. 214. Veja também Fessler, 2007, sobre como a vergonha evoluiu de uma emoção de submissão à autoridade para uma emoção de conformidade às normas.

71 Hare, Wobber e Wrangham, inéditos; Wrangham, 2001. A autodomesticação é uma forma do processo mais geral conhecido como seleção social, na qual a seleção resulta das escolhas feitas por membros da própria espécie.

72 Hare, Wobber, and Wrangham, unpublished.

73 Ao dizer que nossa antiga natureza primata é mais egoísta, não quero contradizer o trabalho de Frans de Waal mostrando a presença de empatia e outros blocos de construção do sentido moral humano em chimpanzés e bonobos. Quero dizer apenas que esses blocos de construção são facilmente explicados como mecanismos que ajudaram os indivíduos a prosperar em grupos. Eu não acho que precisamos de seleção de

grupo para explicar a natureza do chimpanzé, mas acho que precisamos para explicar a natureza humana. De Waal (2006) critica "teóricos do verniz" que pensam que a moral é um camada fina de verniz que cobre nossa verdadeira natureza, a egoísta. Eu não sou um teórico do verniz nesse sentido. No entanto, eu sou um teórico do verniz ao sugerir que nós humanos possuímos algumas adaptações recentes, moldadas por seleção de nível de grupo, que evoluíram da nossa natureza de primatas mais antiga, e que isso nos torna bem diferentes de outros primatas.

74 See Bourke 2011, pp. 3–4.

75 Além de duas espécies de ratos-toupeira, que são os únicos mamíferos que se qualificam como eussociais. Os ratos-toupeira conseguem sua eussocialidade da mesma forma que as abelhas e as formigas – ao excluir a reprodução na maioria dos indivíduos na colônia, exceto para um único casal reprodutor, de modo que todos os membros da colônia são parentes muito próximos. Além disso, ao cavar túneis subterrâneos extensos, eles mantêm um ninho compartilhado a defender.

76 Alguns *Homo sapiens* deixaram a África há 70 mil anos e foram viver em Israel. Durante este período, parece haver alguns cruzamentos com Neanderthais (Green et al., 2010). Alguns seres humanos podem ter deixado a África entre 70.000 e 60.000 anos atrás e viajaram pelo Iêmen e Ásia do Sul para se tornar ancestrais das pessoas na Nova Guiné e na Austrália. Mas o grupo que deixou a África e Israel cerca de 50 mil anos atrás é o grupo que se acredita ter povoado a Eurásia e as Américas. Eu, portanto, uso 50.000 anos atrás como a data da grande dispersão, mesmo que algumas pessoas já tenham considerado 20.000 anos antes disso. Veja Potts e Sloan, 2010.

77 Gould em uma entrevista no *Leader to Leader Journal* 15 (Winter, 2000). Disponível em <http://www.pfdf.org/knowledgecenter/journal.aspx?ArticleID=64>. Ênfase adicionada.

78 Isso é conhecido como Lamarckismo. Darwin também acreditava, erroneamente. O Lamarckismo ajudou uma ditadura inclinada a produzir uma nova raça de ser humano, o homem soviético. Trofim Lysenko foi o biólogo preferido, em vez de Mendel.

79 Trut 1999.

80 Muir 1996.

81 Veja Hawks et al. 2007; Williamson et al. 2007. A breve explicação é que você examina o grau em que cada gene tende a puxar o DNA vizinho junto com ele, à medida que atravessa o aleatório cromossômico da meiose. Se é apenas uma deriva aleatória, os nucleotídeos vizinhos não são arrastados.

82 Richerson e Boyd (2005) observam que quando os ambientes mudam rapidamente, como em alguns milênios, os genes não respondem; toda a adaptação é feita pela inovação cultural. Mas eles formularam sua teoria quando todos pensavam que a evolução genética exigia dezenas ou centenas de milhares de anos. Agora que sabemos que os genes podem responder dentro de um único milênio, acho que a minha declaração aqui é precisa.

83 Yi et al. 2010.

84 Pickrell et al. 2009.

85 Ver e.g., Clark 2007.

86 Alguns leitores podem temer, como talvez Gould tema que, se a evolução genética continuasse nos últimos 50 mil anos, então haveriam diferenças genéticas entre as raças. Penso que tais preocupações são válidas, mas exageradas. Houve pouca pressão de seleção que já se aplicaram a todos os europeus, ou a todos os africanos, ou a todos os asiáticos. Raças continentais não são as unidades de análise relevantes para a evolução da moralidade. Em vez disso, houve muita pressão de seleção voltada para cada grupo que se mudou para um novo nicho ecológico, ou que adotou uma nova maneira de ganhar a vida, ou que desenvolveu uma maneira particular de regular os casamentos. Além disso, quando a evolução genética-cultural favoreceu certas características, essas características geralmente eram adaptações para algum desafio ou outro, de modo que as diferenças entre os grupos não implicavam em deserções. E, finalmente, mesmo se houvessem diferenças étnicas no comportamento moral relacionadas às diferenças genéticas, a contribuição genética para tais diferenças comportamentais provavelmente seria pequena, em comparação com os efeitos da cultura. Qualquer um poderia ter inventado uma história qualquer em 1945 para explicar como os alemães evoluíram para se tornarem tão bem adaptados à conquista militarista, enquanto os *judeus asquenazes* evoluíram para ser mansos e pacifistas. Mas cinquenta anos depois, comparando Israel com a Alemanha, eles deveriam explicar o padrão de comportamento oposto. (Agradeço a Steven Pinker por este exemplo.)

87 Potts e Sloan, 2010. Veja também Richerson e Boyd, 2005, para uma teoria sobre como um período anterior de instabilidade climática pode ter impulsionado o primeiro salto na transformação da humanidade em criaturas culturais, cerca de 500 mil anos atrás.

88 Ambrose, 1998. Independentemente dessa erupção vulcânica específica ter alterado o curso da evolução humana, estou levantando a questão de que a evolução não seja um processo suave e gradual, como se assume na maioria das simulações computacionais. Provavelmente houveram muitos eventos de "cisnes negros", os eventos altamente improváveis descritos por Taleb (2007) que perturbam nossos esforços para modelar processos com apenas algumas variáveis e alguns pressupostos baseados em condições "normais".

89 Potts and Sloan 2010.

90 A última parte deste período é quando os registros arqueológicos começam a mostrar sinais claros de objetos decorados, contas, atividades simbólicas e quase religiosas, e comportamento tribal em geral. Veja Henshilwood et al. 2004, sobre descobertas da Caverna Blombos na África do Sul, cerca de 75 mil anos atrás. Veja também Kelly 1995; Tomasello et al., a seguir; Wade, 2009. Algo realmente interessante estava acontecendo na África entre 70.000 e 80.000 anos atrás.

91 Para uma tentativa de explicar o grupoísmo humano sem invocar a seleção de grupo, veja Tooby e Cosmides, 2010. Veja também Henrich e Henrich, 2007; eles permitem a seleção de grupos culturais, mas sem efeitos genéticos. Eu acho que essas abordagens podem explicar grande parte do nosso grupoísmo, mas não acho que eles possam explicar coisas como o *botão de colmeia* que descrevo no próximo capítulo.

92 Essas questões são complicadas e, como psicólogo social, não sou especialista em nenhuma das quatro áreas que revisei. Por isso, pode ser mais preciso descrever minha apresentação não como uma defesa em uma defesa de doutorado ou em um tribunal de justiça, mas como um relatório de apelação para o tribunal superior de ciência, explicando por que acho que o caso deve ser reaberto e estudado novamente pelos especialistas, à luz das novas evidências.

93 Os números 90% e 10% não devem ser tomados literalmente. Estou apenas tentando dizer que a maioria da natureza humana foi forjada pelos mesmos tipos de processos de nível individual que forjaram a natureza dos chimpanzés, enquanto uma parcela substancialmente menor da natureza humana foi forjada por seleção em nível de grupo, que é um processo mais comumente associado com abelhas, formigas e outras criaturas eussociais. Claro que a psicologia das abelhas não tem nada em comum com a psicologia humana – elas alcançam sua extraordinária cooperação sem qualquer coisa como a moral ou as emoções morais. Estou apenas usando abelhas como uma ilustração de como a seleção no nível do grupo cria jogadores de equipe.

DEZ

O Botão de Colmeia

Em setembro de 1941, William McNeill foi recrutado para o Exército dos E.U.A. Ele passou vários meses em treinamento básico, o qual consistia principalmente em marchar ao redor do campo de exercícios em estreita formação com algumas dúzias de outros homens. No começo, McNeill pensou que a marcha era apenas uma maneira de passar o tempo porque sua base não tinha armas para treinar. Mas depois de algumas semanas, quando sua unidade começou a sincronizar bem, ele começou a experimentar um estado de consciência alterada:

as palavras são inadequadas para descrever a emoção despertada pelo prolongado movimento em uníssono do treinamento. Uma sensação de bem estar generalizado é o que lembro; mais especificamente, uma estranha sensação de ampliação pessoal; uma espécie de expansão, tornando-me maior que a vida, graças à participação no ritual coletivo.¹

McNeill lutou na Segunda Guerra Mundial e mais tarde se tornou um historiador distinto. Sua pesquisa o levou a concluir que a inovação chave dos exércitos gregos, romanos, e depois europeus, eram os modos sincronizados de treinamentos e marchas que o exército o forçara a fazer anos antes. Ele colocou a hipótese de que o processo de "elo muscular" – com todos movendo-se juntos ao mesmo tempo – foi um mecanismo que evoluiu muito antes do início da história conhecida a fim de desligar o ego e criar um superorganismo temporário. O elo muscular permite que as pessoas esqueçam de si mesmas, confiem umas às outras, funcionem como uma unidade e, em seguida, destruam grupos menos coesos. A Figura 10.1 mostra o superorganismo que Alexandre, o Grande, usou para derrotar exércitos muito maiores.



Figura 10.1. A falange macedônica.

McNeill estudou relatos de homens em batalha e descobriu que arriscam suas vidas menos por seu país ou seus ideais e mais por seus camaradas em armas. Ele citou um veterano que deu esse exemplo do que acontece quando "eu" se torna "nós":

muitos veteranos que são honestos consigo mesmos admitem, acredito, que a experiência do esforço comunal na batalha ... tem sido o ponto alto de suas vidas O "eu" passa insensivelmente para um "nós", "meu" torna-se "nosso", e o destino individual perde sua importância central. ... Creio que não é nada menos do que a garantia da imortalidade que torna o auto-sacrifício nesses momentos tão relativamente fácil. ... eu posso cair, mas não morro, pois o que é real em mim segue em frente e vive nos camaradas pelos quais eu abri mão da minha vida.²

A HIPÓTESE COLMEIA

No último capítulo, sugeri que a natureza humana é de 90% chimpanzé e 10% abelha. Somos como chimpanzés por ser primatas cujas mentes foram moldadas pela competição implacável de indivíduos com seus vizinhos. Somos descendentes de uma longa linhagem de vencedores no jogo da vida em sociedade. Pois somos glauconianos, geralmente mais preocupados com a aparência de virtude que com a realidade (como na história de Glauco sobre o anel de Gyges).³

Mas a natureza humana também possui uma camada mais recente de grupoísmo. Somo como abelhas ao sermos criaturas ultrassociais cujas mentes foram moldadas pela competição implacável de grupos contra grupos. Descendemos de antigos humanos cujas mentes gregárias ajudaram para que se unissem, cooperassem e prevalecessem sobre outros grupos. O que não significa que nossos antepassados eram jogadores de equipe inconscientes ou obedientes; significa que eram seletivos. Sob as condições certas, conseguiam entrar em uma mentalidade de "um por todos, todos por um", na qual realmente estariam

trabalhando para o bem do grupo, e não apenas pelo seu avanço pessoal dentro grupo.

Minha hipótese neste capítulo é que *os seres humanos são criaturas de colmeia condicionais*. Nós temos a habilidade (em condições especiais) de transcender o interesse próprio e nos perder (temporariamente e extasiadamente) em algo maior que nós mesmos. Essa habilidade é o que eu chamo de *botão de colmeia*. O botão de colmeia, proponho, é uma adaptação relacionada ao grupo que só pode ser explicada "por uma teoria de seleção entre grupos", como Williams disse.⁴ Não pode ser explicada pela seleção no nível individual. (Como essa estranha habilidade ajudaria uma pessoa a superar seus vizinhos no mesmo grupo?) O botão de colmeia é uma adaptação para tornar os grupos mais coesos e, portanto, mais bem sucedidos em competições com outros grupos.⁵ Se a hipótese colmeia for verdadeira, então possui enormes implicações sobre como devemos desenvolver as organizações, estudar as religiões e procurar por significado e alegria em nossas vidas.⁶ Será verdade? Existe realmente um botão de colmeia?

EMOÇÕES COLETIVAS

Quando os europeus começaram a explorar o mundo no final do século XV, eles traziam de volta uma extraordinária variedade de plantas e animais. Cada continente tinha suas próprias maravilhas, a diversidade do mundo natural ia além da imaginação. Mas os registros dos habitantes dessas longínquas terras eram, de certo modo, similares. Os viajantes europeus em cada continente presenciavam pessoas se reunindo em torno de fogueiras para dançar em torno com graça selvagem, ao ritmo de tambores, muitas até o ponto da exaustão. Na obra *Dancing in the Streets: A History of Collective Joy*, Barbara Ehrenreich descreve como os exploradores europeus reagem a essas danças: com repulsa. As máscaras, os corpos pintados e os gritos guturais faziam os dançarinos parecer animais. Os corpos ritmadamente ondulantes e as frequentes pantomimas sexuais eram, para a maioria dos europeus, degradantes, grotescos e totalmente "selvagens".

Os europeus não estavam preparados para entender o que viam. Como Ehrenreich argumenta, a dança coletiva e em êxtase se trata de uma "biotecnologia" praticamente universal para vincular grupos.⁷ Ela concorda com McBeill que se trata de uma forma de ligação muscular. Promove amor, confiança

e igualdade. Já era comum na Grécia antiga (lembre dos cultos a Dionísio) e nos primórdios do cristianismo (que ela diz ter sido uma religião "dançada" até a dança ser proibida pela Igreja na Idade Média).

Mas se a dança em êxtase é tão benéfica e tão distribuída, por que os europeus desistiram dela? A explicação histórica de Ehrenreich é muito detalhada para resumir aqui, mas sua conclusão é de que a ascensão do individualismo e de mais sofisticadas noções do "si mesmo" na Europa, tiveram início no século XVI. Essas mudanças culturais aceleraram-se durante o Iluminismo e na Revolução Industrial. É o mesmo processo histórico que causou a cultura WEIRD (ocidental, industrializada, rica e democrática) no século XIX.⁸ Como já disse no capítulo 5, quanto mais WEIRD se for, mais se percebe o mundo com um conjunto de objetos separados e não relacionados. Quanto mais WEIRD se for, mais difícil fica para entender o que os "selvagens" estariam fazendo.

Ehrenreich ficou surpresa ao descobrir como era mínima o auxílio da Psicologia para ajudá-la entender esse prazer coletivo. A Psicologia tem um rico vocabulário para descrever relacionamentos entre pares de pessoas, de atrações fugazes a tórridos romances e obsessões patológicas. Mas que tipo de amor pode existir entre dúzias de pessoas? Ela destaca que "se a atração homossexual é o amor do qual *não se ousa falar*, o amor que vincula as pessoas à coletividade não tem ao menos um nome para ser identificado".⁹

Entre os poucos estudiosos que ele encontrou em sua pesquisa estava Emile Durkheim. Durkheim insistia sobre a existência de "fatos sociais" que não eram redutíveis a fatos sobre indivíduos. Os fatos sociais – tais com a taxa de suicídio ou as leis de patriotismo – emergem enquanto as pessoas interagem. São tão reais e válidos de estudo (pela Sociologia) como são as pessoas e seus estados mentais (estudados pela Psicologia). Durkheim nada sabia sobre as teorias de seleção multinível ou das grandes transições, mas sua sociologia se encaixa perfeitamente bem em ambas as ideias.

Durkheim sempre criticou seus contemporâneos, inclusive Freud, o qual tentava explicar a moralidade e a religião a partir da psicologia de indivíduos e seus relacionamentos afins (Deus é apenas uma figura paterna, dizia Freud). Durkheim, ao contrário, afirmou que o *Homo sapiens* era realmente um *Homo duplex*, uma criatura que existia em dois níveis: como indivíduo e como parte de uma sociedade maior. A partir de seus estudos sobre religião ele concluiu que as pessoas tinham dois conjuntos de "sentimentos sociais", um para cada nível. O primeiro conjunto de sentimentos "ligava cada indivíduo à pessoa de seus concidadãos: e que se manifestavam dentro das comunidades, nos relacionamentos cotidianos da vida. Incluindo sentimentos de honra, respeito, afeição e medo que nutrimos em relação uns aos outros".¹⁰ Esses sentimentos são

facilmente explicados pela seleção natural operando em nível individual: exatamente como Darwin dizia, as pessoas evitam parceiros sem tais sentimentos.¹¹ Mas Durkheim destacou que as pessoas também tinha capacidade de experimentar outro conjunto de emoções:

Este segunda nível de sentimentos é aquele que me liga à entidade social como um todo, ele se manifesta primariamente nos relacionamentos de uma sociedade com outras sociedades, e pode ser chamado de "intersocial". O primeiro nível de sentimentos deixa minha autonomia e personalidade quase intactas. Sem dúvida ele me liga aos outros, mas sem tirar muito da minha independência. Quando ajo sob influência do segundo nível, ao contrário, *eu me torno simplesmente parte de um todo, cujas ações eu sigo e estou subordinado à sua influência.*¹²

Achei sensacional que Durkheim tenha invocado a lógica da seleção multinível, propondo que um segundo conjunto de sentimentos sociais existissem para ajudar a grupos (que são coisas reais) com seus relacionamentos "intersociais". Este segundo nível de sentimentos aperta o botão de colmeia, desliga o eu, ativa a camada gregária, e permite que a pessoa se torne "simplesmente parte de um todo".

O mais importante desses sentimentos de segundo nível (higher level) de Durkheim é a "efervescência coletiva", que ele descreve como a paixão e o êxtase gerados pelos rituais em grupo. Como Durkheim explica:

O próprio ato de congregar é um estimulante excepcionalmente poderoso. Uma vez que os indivíduos se encontrem reunidos, um tipo de eletricidade é gerada pela proximidade e rapidamente dispara um extraordinário pico de exaltação.¹³

Em tal estado, "as energias vitais tornam-se hiper excitadas, as paixões se intensificam, as sensações ficam mais poderosas".¹⁴ Durkheim acreditava que essas emoções coletivas empurravam as pessoas totalmente, mas temporariamente, no ápice dos dois reinos, o *lugar do sagrado*, onde o eu desaparece e o interesse coletivo predomina. O reino do *profano*, em comparação, seria o dia-a-dia do mundo em que vivemos a maior parte de nossas vidas, preocupados com a saúde, a riqueza, a reputação, mas aborrecidos pela sensação de que exista, em algum lugar, algo mais importante e nobre.

Durkheim acreditava que nossos movimentos de idas e vindas entre os dois reinos davam origem às nossas ideias sobre deuses, espíritos, céus, e à própria noção de uma ordem moral objetiva. Esses são os fatos sociais que não podem ser entendidos por psicólogos estudando indivíduos (ou pares), tanto quanto

entomologistas não podem deduzir a estrutura de uma colmeia a partir do exame de abelhas individualmente (ou em pares).

OS MUITOS MEIOS DE APERTAR O BOTÃO

Efervescência coletiva soa bem, né? É chato precisar de vinte e três amigos e uma fogueira para conseguir uma, ou não você não acha? Uma das mais intrigantes características do botão de colmeia é de que há muitos modos de acioná-lo. Mesmo que você duvide que o botão seja uma adaptação multinível, eu espero que você concorde comigo que o botão exista, e que geralmente torne as pessoas menos egoístas e mais fraternas. Veja três exemplos do botão de colmeia em ação para você experimentar por si mesmo.

1. Espanto pela natureza

Na década de 1830, Ralph Waldo Emerson entregou um conjunto de palestras sobre a natureza que serviu de base ao Transcendentalismo Americano, um movimento que rejeitou o hiper intelectualismo analítico das melhores universidades da América. Emerson argumentou que as verdades mais profundas devem ser conhecidas pela intuição, e não pela razão, e que experiências de espanto pela natureza estavam entre as melhores maneiras de desencadear tais intuições. Ele descreveu o rejuvenescimento e a alegria que ganhou ao olhar para as estrelas, avistar plantações ou simplesmente passear entre as árvores:

Em pé sobre a terra nua, com a cabeça envolvida pelo ar fresco e erguida para o espaço infinito – todo o egoísmo desaparece. Torno-me uma esfera transparente, nada sou, tudo vejo, as correntes do Ser Universal passam através de mim, sou uma partícula de Deus.¹⁵

Darwin registra uma experiência similar em sua autobiografia:

Em meu diário escrevi que enquanto estava no meio de uma grande floresta brasileira, "não é possível dar um ideia completa sobre os enormes sentimentos de maravilha, admiração e devoção que

preenchiam e elevavam minha mente". Lembrei-me bem da convicção de que há mais em um homem do que a respiração de seu corpo.¹⁶

Emerson e Darwin, cada um à sua maneira, encontraram na natureza um portal para o reino do profano e para o reino do sagrado. Mesmo se o botão de colmeia fosse originalmente uma adaptação de grupo, ele poderia ser acionado quando estivesse sozinho entre sentimentos de espanto pela natureza, tal qual os místicos e os ascetas já conhecem há milênios.

O sentimento de espanto acontece mais diante de situações com duas características: vastidão (alguma coisa nos ultrapassa e nos faz sentir pequenos) e necessidade de acomodação (ou seja, nossa experiência não é facilmente assimilada por nossas estruturas mentais; devemos então "acomodar" a experiência ao muda tais estruturas).¹⁷ O espanto atua como se fosse um botão de reiniciar: faz a pessoa esquecer de si mesma e de suas preocupações imediatas. O espanto dá abertura para novas possibilidades, valores e direções para a vida. O espanto é uma das emoções mais próximas do botão de colmeia, ao lado do amor e do bem estar coletivos. As pessoas descrevem a natureza em termos espirituais – como Emerson e Darwin fizeram – justamente porque a natureza pode acionar o botão de colmeia e desligar o "eu", fazendo a pessoa se sentir *simplesmente como parte de um todo*.

2. Durkheimógenas

Quando Raul Cortés invadiu o México em 1519, ele encontrou Astecas praticando uma religião baseada em cogumelos que continham o alucinógeno psilocibina. Os cogumelos eram chamados de *Teonanacatl* – literalmente, "corpo de Deus" no idioma local. Os primeiros missionários cristãos notaram a similaridade entre ingerir os cogumelos e a Eucaristia Cristã (sagrada comunhão), mas a prática Asteca era mais do que um ritual simbólico. O *Teonanacatl* levava as pessoas diretamente do reino profano ao reino sagrado em trinta minutos.¹⁸

A Figura 10.2 mostra um deus perto de agarrar alguém que ingeriu um cogumelo, a imagem veio de um pergaminho asteca do século XVI. As práticas religiosas do Astecas do Norte eram centradas no consumo de peyote, colhido de um cacto que continha mescalina. As práticas religiosas do Astecas do Sul eram centradas no consumo de *ayahuasca* ("vinho espiritual" em quíchua), uma fermentação feita de videiras e folhas contendo DMT (dimetiltriptamina).

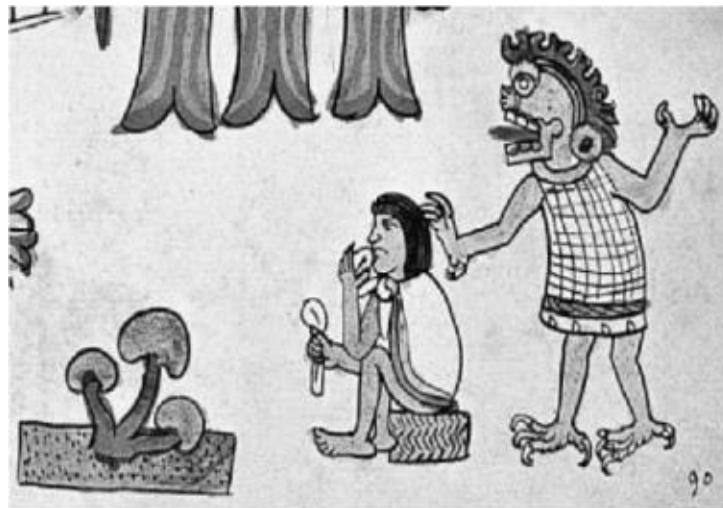


Figura 10.2. Um comedor de cogumelos asteca, prestes a ser levado para o reino do sagrado. Detalhe do Codex Magliabechiano, CL.XIII.3, século XVI.

Essas três substâncias são consideradas alucinógenas (ao lado do LSD e outros compostos sintéticos) porque pertencem à classe quimicamente similar dos alcaloides que induzem a uma série de alucinações visuais e auditivas. Acho até que essas substâncias poderiam também ser chamadas de Durkheimógenas, pela capacidade única (mas não muito confiável) de desligar o "ego" e dar às pessoas experiências que mais tarde irão descrever como "religiosas" ou "transformativas".¹⁹

As sociedades mais tradicionais possuem rituais para transformar meninos em homens e meninas em mulheres. Costuma ser mais extenuante que um *bar mitzvah*, frequentemente envolver medo, dor, simbolismos para a morte e o nascimento, e conhecimento revelado através de deuses e anciãos.²⁰ Muitas sociedades usavam substâncias alucinógenas para catalisar essa transformação. As drogas acionavam o botão de colmeia e auxiliavam a criança egoísta a desaparecer. A pessoa que retornava do outro mundo era então tratada como um adulto moralmente responsável. Um artigo de antropologia a respeito de tais rituais conclui: "Esses estados eram induzidos para aumentar o aprendizado e criar um vínculo entre os membros do grupo em ritual, quando apropriado, de maneira que as necessidades psíquicas individuais estariam subordinadas às necessidades do grupo social."²¹

Quando os ocidentais provam essas substâncias, despojadas de todas as cerimônias e rituais, geralmente não se comprometem com qualquer grupo, mas sempre passam por experiências difíceis de distinguir das "iluminações" descritas

pelos psicólogo humanista Abe Maslow.²² Em um de seus poucos experimentos controlados, realizados antes das drogas se tornarem ilegais na maioria dos países ocidentais, vinte estudantes de teologia foram reunidos no porão da capela de uma igreja em Boston.²³ Todos tomaram uma pílula, e durante os primeiros vinte minutos ninguém sabia quem havia tomado psilocibina ou quem havia ingerido niacinina (uma vitamina B que dá às pessoas um sentimento morno de bem estar). Mas aos quarenta minutos do experimento, ficou evidente para todos. Os dez que tomaram niacinina (e que foram os primeiros a perceber alguma coisa acontecendo) permaneciam com os pés no chão e desejavam boa sorte aos outros dez que já viajavam por paisagens fantásticas.

Os experimentadores coletaram registros detalhados de todos os participantes antes e depois do estudo, e também seis meses depois. Descobriram que a psilocibina tinha produzido, estatisticamente, efeitos importantes em nove tipos de experiência: (1) unidade, incluindo perda do sentido de "eu", e sensação de pertencer a uma unidade, (2) transcendência de tempo e espaço, (3) sensação profunda de bem estar, (4) sensação de sagrado, (5) sensação de ganhar conhecimento intuitivo que parece ser profundo e autenticamente verdadeiro, (6) paradoxalidade, (7) dificuldade em descrever o que aconteceu, (8) transição, com todos voltando ao normal em poucas horas e (9) mudanças persistentes de atitude e comportamento.

Vinte e cinco anos depois, Rick Doblin buscou dezenove dos vinte participantes e os entrevistou.²⁴ Ele concluiu que "todos os que experimentaram psilocibina, mas não os que tomaram niacinina, ainda consideravam que a experiência original continha elementos místicos genuínos e que havia contribuído de forma única e valiosa para suas vidas espirituais". Um dos participantes que tomou psilocibina recordava da experiência dessa maneira:

De repente, eu me senti como que tragado pelo infinito, repentinamente perdi o contato com a minha mente. Senti-me envolvido pela vastidão da Criação... Em alguns momentos eu olhava para cima e via a luz do altar e tudo era apenas luz e irradiações cegantes... Tomamos uma dose infinitesimal de psilocibina e, mesmo assim, estivemos conectados ao infinito.

3. Festa *Rave*

O Rock sempre foi um estilo musical associado ao abandono de si mesmo e com a sensualidade. Os pais americanos dos anos 50 compartilhavam do mesmo

terror daqueles europeus do século XVII diante das danças de êxtase dos "selvagens". Mas nos anos 80, a juventude britânica misturou novas tecnologias para criar um novo tipo de dança que substituiu o individualismo e a sensualidade do rock por sentimentos mais comunais. Os avanços em eletrônica trouxeram novos e mais hipnóticos gêneros musicais como o Techno, Trance, House e Drum&Bass. Os avanços da tecnologia dos lasers tornaram possível levar efeitos visuais espetaculares para qualquer festa. E os avanços em farmacologia viabilizaram novas drogas para as pistas de dança, especialmente a MDMA, uma variante da anfetamina que dá às pessoas um energia estendida, junto com sensações aumentadas de bem querer e receptividade (Obviamente, o nome coloquial para a MDMA é *ecstasy* (êxtase). Quando alguns ou todos esses ingredientes eram combinados, os resultados eram tão profundamente atraentes que a juventude caía em peso, aos milhares, reunindo-se em festas noturnas, no início no Reino Unido e, mais tarde nos anos 90, em todo o mundo desenvolvido.

Há uma descrição da experiência de uma festa *rave* na autobiografia *Delivering Happiness* de Tony Hsieh. Hsieh (pronuncia-se "shay") é o CEO da loja de varejo online Zappos.com. Ele ficou milionário aos vinte e quatro anos de idade após vender sua start-up de tecnologia para a Microsoft. E nos anos seguintes Hsieh se perguntava o que faria da própria vida. Ele tinha um pequeno grupo de amigos com que saía em San Francisco. A primeira vez que Hsieh e sua "tribo" (era como se chamavam) foram a uma festa *rave*, aquilo acionou seu botão de colmeia. Veja o que aconteceu:

O que experimentei mudou minhas perspectivas para sempre... Sim, a decoração e os lasers eram muito bacanas, e claro, era a maior pista de dança cheia de gente que eu já tinha visto. Mas nada daquilo explicava o sentimento de espanto que experimentava... Como alguém que geralmente era a pessoa mais lógica e racional do grupo, estava surpreso em me ver dominado por essa enorme sensação de espiritualidade – não em um sentido religioso, mas no sentido de *uma profunda conexão com todo mundo ali e também com o resto do universo*. Era uma sensação de nenhum julgamento... Não era uma *sensação de autoconsciência* ou de sentimento de alguém estar dançando pra ser visto dançando. Todo mundo estava de frente para o DJ, que estava mais acima em um palco. Toda a pista de dança se sentia como uma tribo maciça e unida com milhares de pessoas, e o DJ era o líder tribal do grupo... A constante batida eletrônica sem palavras foi a batida cardíaca unificadora que sincronizava a multidão. Era como se a existência da consciência individual tivesse desaparecido e fosse substituída por uma única consciência unificadora de grupo.²⁵

Hsieh tinha tropeçado em uma versão moderna da ligação muscular que Ehrenreich e McNeill descreveram. A cena e a experiência o surpreenderam, ele fechou seu "eu" e o fundiu em um gigante "nós". Aquela noite foi um ponto decisivo em sua vida; e o colocou no caminho para criar um novo tipo de

negócios que incorpora parte do comunalismo e da supressão do ego que ele sentiu durante a festa *rave*.

Há muitas outras maneiras de acionar o botão de colmeia. Durante os dez anos que discuti essas ideias com meus alunos na UVA, ouvi registros de pessoas ficando "ligadas" ao cantar em corais, desfilando em paradas, ouvindo sermões, participando de eleições e meditando. A maioria dos estudantes já experimentou a "ligação" pelo menos uma vez, embora somente alguns tiveram uma experiência a ponto de mudar de vida. O mais comum é que os efeitos se dissipem em algumas horas ou dias. Agora que sei o que pode acontecer quando o botão de colmeia é acionado no hora certa e do jeito certo, vejo meus alunos de forma diferente. Ainda os vejo como indivíduos competindo entre si por notas, honras e pares românticos. Mas tenho uma nova admiração pelo zelo com que eles se dedicam em atividades extracurriculares, a maioria delas envolvendo grupos. Eles mergulham em jogos, competições esportivas, campanhas por causas políticas, e se tornam voluntários em dezenas de projetos para ajudar os pobres e doentes em Charlottesville e países longínquos. Eu os vejo buscando por um chamado, o qual só podem encontrar fazendo parte de um grupo maior. Agora os vejo se esforçando e buscando nos dois níveis simultaneamente, pois todos somos *Homo duplex*.

Se o botão de colmeia é real – se for uma adaptação em nível de grupo projetada por seleção de grupo para ligação grupal – então deve ser feita de neurônios, neurotransmissores e hormônios. Não será um ponto no cérebro – um grupo de neurônios que os humanos têm e os chimpanzés não têm. Em vez disso, será um sistema *funcional* remendado aos circuitos preexistentes e substâncias reutilizadas em formas ligeiramente novas para produzir uma habilidade radicalmente nova.

Nos últimos dez anos, houve uma avalanche de pesquisas sobre os dois²⁶ materiais de construção mais prováveis desse sistema funcional.²⁷

Se a evolução oportuniza uma maneira de "colar" as pessoas em grandes grupos, a cola mais óbvia é a oxitocina, um hormônio e neurotransmissor produzido pelo hipotálamo. A oxitocina é amplamente utilizada entre os vertebrados para preparar as fêmeas para a maternidade. Nos mamíferos causa contrações uterinas e liberação do leite, bem como uma poderosa motivação para tocar e cuidar de seus filhos. A evolução frequentemente reutilizou oxitocina para forjar outros tipos de laços. Nas espécies em que os machos permanecem com suas companheiras ou protegem sua própria prole, seus cérebros masculinos foram ligeiramente modificados para serem mais sensíveis à oxitocina.²⁸

Nas pessoas a oxitocina atua para além da vida familiar. Se você espirra oxitocina no nariz de alguém, ele ou ela se tornará mais confiável em um jogo que envolva transferência de dinheiro, temporariamente, para um parceiro

desconhecido.²⁹ Por outro lado, pessoas que se comportam com confiança causam aumento da produção de oxitocina no parceiro em quem confiam. O nível de oxitocina também aumenta quando as pessoas assistem vídeos de outras pessoas em sofrimento – ao menos naquelas que apresentam empatia e desejo de ajudar.³⁰ Nossos cérebros secretam mais oxitocina quando temos contatos íntimos com outras pessoas, mesmo que o contato não passe de tapinha de apoio nas costas de um estranho.³¹

Mas que hormônio maravilhoso! Não é de admirar que a imprensa tenha se rendido a ele nos últimos anos, chamando-a de "droga do amor" e "hormônio do aconchego". Se pudéssemos colocar oxitocina na água de beber de todo mundo, a guerra e a crueldade teriam fim?

Infelizmente, não. Se o botão de colmeia é um produto da seleção de grupo, deveria mostrar o sinal característico da seleção de grupo: o altruísmo paroquial.³² A oxitocina deveria nos ligar a nossos parceiros e nossos grupos para que pudéssemos competir melhor contra outros grupos. Não deveria nos ligar à humanidade em geral.

Vários estudos recentes validaram essa previsão. Em um conjunto de estudos, holandeses jogaram diversos jogos de economia enquanto ficavam sentados sozinho em cubículos, fazendo parte de pequenas equipes conectadas via computadores.³³ Metade deles fizeram uma inalação de oxitocina, e a outra metade apenas de um placebo. Os que receberam oxitocina tiveram menos decisões egoístas – eles se preocuparam mais em ajudar o grupo em que estavam, mas não deram a mínima para melhorar os resultados de quem estava em outros grupos. Em um desses estudos, a oxitocina ajudou que se tornassem mais determinados a prejudicar outros grupos (como no jogo "dilema do prisioneiro") pois era o melhor a fazer para proteger o próprio grupo. Em um conjunto de estudos derivados, os autores descobriram que a oxitocina ajudava os holandeses a gostar mais de nomes holandeses que outros e dar mais valor a salvar vidas holandesas (como no dilema do trem). Muitas e muitas vezes os pesquisadores procuraram por sinais de que este aumento de amor intergrupar seria paralelo ao aumento do ódio extragrupal (contra os muçulmanos), mas não alcançaram tal objetivo.³⁴ A oxitocina apenas ajuda as pessoas a gostarem mais dos próprios grupos, tornando-se altruístas paroquiais. Os autores concluíram que suas descobertas "mostravam evidências da ideia de que os mecanismos neurobiológicos em geral, e sistemas oxitocinérgicos especialmente, evoluíram para sustentar e facilitar a coordenação e a cooperação dentro dos grupos".

O segundo candidato para sustentar a coordenação intragrupal é o sistema nervoso espelhado. Os sistemas espelhados foram descobertos acidentalmente nos anos 80 quando uma equipe de cientistas italianos inseriu pequenos eletrodos

em neurônios individuais no cérebro de macacos macaque (Rhesus). Os pesquisadores estavam à procura do que algumas células individuais faziam na região do córtex cerebral, a qual já sabiam que controlava as habilidades motoras finas. Eles descobriram que havia alguns neurônios que rapidamente disparavam somente quando o macaco fizesse um movimento específico, como agarrar uma noz entre o polegar e o indicador (versus, por exemplo, agarrar uma noz com a mão inteira). Mas tão logo eles tivessem os eletrodos inseridos e conectados a um alto-falante (para se poder ouvir o ritmo dos disparos), começava-se a ouvir ruídos fora do compasso, como quando o macaco estava completamente imóvel e era o *pesquisador* que estava pegando alguma coisa com seu polegar e indicador. Isso não fazia sentido pois a percepção e a ação deveriam ocorrer em regiões separadas do cérebro. No entanto, não havia diferença para os neurônios se o macaco estava fazendo ou observado alguém a fazer. O macaco parecia *espelhar* as ações dos outros na mesma parte do cérebro usaria para fazer as mesmas ações por si mesmo.³⁵

Trabalhos posteriores demonstraram que a maioria dos neurônios-espelho não disparam quando veem um movimento físico específico, mas quando veem uma ação que indica um objetivo ou intenção mais geral. Por exemplo, assistir um vídeo de uma mão pegando um copo de uma mesa limpa, como se fosse trazê-lo para a boca de alguém, desencadeia um neurônio espelho para comer. Mas exatamente o mesmo movimento da mão e o mesmo copo mesmo retirado de uma mesa *desordenada* (onde uma refeição foi terminada) desencadeia um neurônio-espelho diferente para pegar coisas em geral. Os macacos têm sistemas neurais que inferem as intenções dos outros – o que é claramente um pré-requisito para a intencionalidade compartilhada de Tomasello³⁶, só que os macacos ainda não estão prontos para compartilhar. Os neurônios-espelho parecem projetados para o *uso privado* dos macacos, seja para ajudá-los a aprender com outros ou para ajudá-los a prever o que outro macaco fará a seguir.

Nos seres humanos, o sistema de neurônios-espelho é encontrado nas regiões cerebrais que correspondem diretamente aos estudadas em macacos. Mas em humanos, os neurônios-espelho têm uma conexão muito mais forte com as áreas relacionadas à emoção no cérebro – primeiro ao córtex insular e de lá para a amígdala e outras áreas límbicas.³⁷ As pessoas sentem a dor e a alegria uns dos outros em um grau muito maior do que outros primatas. Apenas ver alguém sorrir ativa alguns dos mesmos neurônios que quando você mesmo sorri. A outra pessoa está efetivamente sorrindo em seu cérebro, o que faz você feliz e, por isso, provavelmente sorrirá também e isso, por sua vez, passará o seu sorriso para o cérebro de outra pessoa.

Os neurônios-espelho são perfeitamente adequados aos sentimentos coletivos

de Durkheim, particularmente a "eletricidade" emocional da efervescência coletiva. Mas sua natureza durkheimiana aparece ainda mais claramente em um estudo liderado pelo neurocientista Tania Singer.³⁸ Primeiro, os participantes enfrentaram um jogo econômico com dois estranhos, um dos quais jogava amigavelmente, enquanto o outro jogava egoisticamente. Na etapa seguinte do estudo, os cérebros dos indivíduos eram escaneados enquanto se davam choques eléctricos suaves aleatoriamente para a mão do jogador, amigável ou egoísta. (As mãos dos outros jogadores eram visíveis para cada jogador, próximas a dele enquanto estivesse sob o escâner.) Os resultados mostraram que os cérebros dos indivíduos responderam da mesma maneira quando o "bom" jogador recebeu um choque, como se eles mesmos tivessem recebido o choque.

Os participantes usaram seus neurônios-espelho, empatizaram e sentiram a dor do outro. Mas quando o jogador egoísta recebeu um choque, as pessoas mostraram menos empatia, e alguns até mostraram evidências neurais de prazer.³⁹ Em outras palavras, as pessoas não simpatizam cegamente; elas não se sincronizam com todos os que veem. Somos criaturas *condicionais* de colmeia. Somos mais propensos a espelhar e, em seguida, empatizar com os outros quando eles se conformam à nossa matriz moral do que quando a violam.⁴⁰

COLMEIAS EM AÇÃO

Do berço ao túmulo estamos rodeados de corporações e coisas feitas por corporações. O que exatamente são as corporações, e como chegaram a existir em todo lugar na Terra? A palavra em si mesma vem de *corpus*, uma palavra latina para "corpo". Uma corporação é, literalmente, um superorganismo. Veja uma antiga definição feita por Steward Kyd em 1794 no *Treatise on the Law Corporations*:

[Uma corporação é] uma coleção de muitos indivíduos *unidos em um único corpo*, sob denominação especial e com sucessão perpétua de forma artificial, investida política e legalmente com a capacidade de agir, em vários aspectos, *como um indivíduo*.⁴¹

Esta ficção legal, reconhecendo "uma coleção de muitos indivíduos" como um novo tipo de indivíduo, tornou-se uma fórmula de sucesso. Permite que as pessoas se coloquem em um novo tipo de embarcação na qual podem dividir o trabalho, suprimir a desagregação, e levar adiante tarefas gigantescas com a potencialidade de ganhos gigantescos.

As corporações e suas leis ajudaram a Inglaterra a tomar a dianteira do mundo nos primeiros dias da revolução industrial. Tal como aconteceu com a transição para colmeias e cidades-estados, demorou um pouco para que os novos superorganismos trabalhassem seus músculos, aperfeiçoassem a forma e desenvolvessem defesas efetivas contra ataques externos e subversão interna. Mas, uma vez que esses problemas foram identificados, houve um crescimento explosivo. Durante o século XX, as pequenas empresas foram empurradas para as margens ou para a extinção, já que as corporações dominaram os mercados mais lucrativos. As empresas são agora tão poderosas que apenas os governos nacionais podem conter as maiores delas (e mesmo assim são apenas alguns governos e, algumas vezes).

É possível construir uma corporação totalmente composta por *Homo economicus*. Os ganhos da cooperação e da divisão do trabalho são tão vastos que as grandes empresas podem pagar mais do que pequenas empresas e, em seguida, usar uma série de cenouras e varas institucionalizadas, incluindo caríssimos mecanismos de monitoramento e fiscalização para motivar os funcionários a agir, autonomamente, de acordo com os desejos da companhia. Mas essa abordagem (às vezes chamada de liderança transacional)⁴² tem seus limites. Os interesses pessoais dos funcionários são glauconianos, muito mais envolvidos em parecer bem e obter promoções do que realmente ajudar a empresa.⁴³ Em comparação, uma organização que tome vantagem de nossa natureza de colmeia pode acionar o orgulho, a lealdade e o entusiasmo entre seus empregados e assim monitorá-los mais de perto. Esta abordagem de liderança (às vezes chamada de liderança transformacional)⁴⁴ gera mais capital social – os laços de confiança que levam os funcionários a trabalhar mais por um custo menor do que os funcionários da concorrência. Empregados em colmeia trabalham mais duro, divertem-se mais e são propensos a não pedir demissão e nem processar a empresa. Diferentes do *Homo economicus*, eles são de confiança e fazem parte da equipe.

O que os líderes podem fazer para criar mais organizações-colmeia? O primeiro passo é parar de pensar tanto em liderança. Um grupo de pesquisadores usou a seleção multinível para pensar sobre o que realmente seja a liderança. Robert Hogan, Robert Kaiser e Mark van Vugt dizem que a liderança pode ser entendida como um complemento do companheirismo.⁴⁵ Focar somente em liderança é como tentar entender o aplauso observando apenas a mão esquerda. Eles apontam que a liderança não é a mão mais interessante, e não é nenhum mistério entender por que as pessoas desejam ser líderes. O mistério é saber por que as pessoas estão dispostas a seguir.

Esses pesquisadores destacam que as pessoas evoluíram para viver em

grupos de até 150 membros, relativamente igualitários e controladores de machos-alpha (como diz Chris Boehm).⁴⁶ Mas também evoluímos para acompanhar líderes quando nosso grupo estivesse sob ameaça ou em competição com outros grupos. Lembre-se como (meninos no acampamento) os "Rattlers" (cascavéis) e os "Eagles"(águias) instantaneamente se tornaram mais tribais e hierárquicos no momento em que descobriram a presença de um outro grupo.⁴⁷ As pesquisas também mostram que estranhos irão se organizar espontaneamente em líderes e seguidores quando diante de desastres naturais.⁴⁸ As pessoas seguem felizes quando veem as necessidades do grupo serem satisfeitas, e quando a pessoa que emerge na liderança não ativa seus hipersensíveis detectores de opressão. Um líder deve elaborar uma matriz moral baseada de alguma maneira na Fundação Autoridade (para legitimar a autoridade do líder), na Fundação Liberdade (para assegurar que seus subordinados não se sintam oprimidos e não queiram se juntar para se opor a um macho alfa que incomode) e, acima de tudo, na Fundação Lealdade (que defini no capítulo 7 como a resposta ao desafio de formar coalizões coesivas).

Utilizando essa estrutura evolucionária, podemos tirar algumas lições para alguém que deseja formar uma equipe, uma empresa, escola ou qualquer outra organização mais parecida com uma "colmeia", feliz e produtiva. Não precisamos distribuir pílulas de ecstasy com bebidas energéticas e fazer uma festa rave dentro de uma cafeteria. O botão de colmeia pode ser mais como um controle deslizante do que um interruptor liga-desliga, e com poucas mudanças institucionais podemos criar ambientes que vão colocar os controles deslizantes de todos um pouco mais perto da posição de colmeia. Por exemplo:

- *Aumentar a semelhança, não a diversidade.* Para fazer uma colmeia humana, você precisa fazer que todos se sintam como uma família. Portanto, não chame a atenção para as diferenças raciais e étnicas; torne-as menos relevantes destacando as semelhanças e celebrando os valores compartilhados no grupo e a sua identidade comum.⁴⁹ Uma grande evidência em pesquisas na psicologia social mostra que as pessoas são mais ternas e mais confiantes para pessoas que se pareçam com elas, vistam-se como elas, falem como elas, ou mesmo apenas compartilhe seu primeiro nome (apelido) ou aniversário.⁵⁰ Não há nada de especial em relação à raça. Você pode fazer as pessoas se preocuparem menos com a cor da pele, reduzindo as diferenças étnicas em um mar de semelhanças, metas compartilhadas e interdependências mútuas.⁵¹
- *Tirar partido da sincronia.* As pessoas que se movem juntas estão dizendo: "Somos um, somos uma equipe; veja como podemos fazer perfeitamente essa coisa de intenção compartilhada de Tomasello." As empresas japonesas, como a Toyota, começam seus dias com exercícios síncronos em toda as companhias. Os grupos se preparam para a batalha – na guerra e nos esportes – com cânticos grupais e movimentos ritualizados. (Se você quiser ver um ritual

impressionante no rugby, dá um Google em "All Blacks Haka"). Se você pedir às pessoas para cantar uma música juntas, ou para marchar no ritmo, ou apenas para batucar juntas em uma mesa, isso faz com que confiem mais e estejam mais dispostas a ajudar umas às outras, em parte porque faz com que as pessoas se sintam mais parecidas entre si.⁵² Se for muito constrangedor pedir aos seus funcionários ou membros do grupo para que façam exercícios físicos sincronizados, talvez você possa tentar organizar mais festas com dança ou karaokê. A sincronia gera confiança.

- *Criar uma competição saudável entre equipes, não entre indivíduos.* Como McNeill disse, soldados não arriscam suas vidas por seu país ou pelo exército; eles fazem isso por seus amigos no mesmo esquadrão ou pelotão. Estudos mostram que a competição intergrupala aumenta o afeto por quem estiver dentro do grupo mais do que aumenta o desprezo a quem estiver fora do grupo.⁵³ As competições intergrupais, como rivalidades amigáveis entre divisões corporativas, ou competições de esportes intramuros, devem ter um efeito líquido positivo sobre o espírito de colmeia e o capital social. Mas colocar indivíduos uns contra os outros em uma competição por recursos escassos (como bonificações) irá destruir a colmeia, a confiança e a moral.

Muito mais poderia ser dito a respeito de liderar uma organização colmeia.⁵⁴ Kaiser e Hogan oferecem este sumário da pesquisa em literatura específica:

A liderança transacional apela ao interesse próprio dos seguidores, mas a liderança transformacional muda a maneira como os seguidores se veem – *de indivíduos isolados a membros de um grupo maior*. Líderes transformacionais fazem isso modelando um compromisso coletivo (por exemplo, através do auto-sacrifício e do uso de "nós" em vez de "eu"), enfatizando a semelhança dos membros do grupo e reforçando metas coletivas, valores compartilhados e interesses comuns.⁵⁵

Em outras palavras, líderes transformacionais entendem (ao menos implicitamente) que seres humanos possuem uma natureza dupla. Eles desenvolvem organizações que exigem até certo ponto o mais alto nível dessa natureza (dupla). Bons líderes criam bons seguidores, mas o companheirismo em uma organização colmeia é melhor descrito como associação (cooperação).

COLMEIAS POLÍTICAS

Os grandes líderes entendem Durkheim, mesmo que jamais tenham lido seus livros. Norte americanos nascidos antes de 1950 podem ativar sua alta natureza

durkheimiana ao dizer apenas duas palavras: "não pergunte". A frase completa que pode ser ouvida em suas mentes vem do discurso inaugural de John F. Kennedy. Após conclamar todos os americanos para "suportar o fardo de uma longa luta ao crepúsculo" – isto é, pagar os custos e correr o risco de lutar na guerra fria contra a União Soviética – Kennedy entregou uma das linhas mais famosas da história americana: "E assim, meus colegas americanos, não perguntem o que seu país pode fazer por você; pergunte o que pode fazer para o seu país". O anseio de servir a algo maior do que o “eu” tem sido a base de tantos movimentos políticos modernos. Aqui está outro brilhante apelo Durkheimiano:

[Nosso movimento rejeita a visão do homem] como um indivíduo, em pé por si mesmo, autocentrado, sujeito à lei natural, que instintivamente o incentiva a uma vida de prazer momentâneo egoísta; não vê apenas o indivíduo, mas a nação e o país; indivíduos e gerações unidos por uma lei moral, com tradições comuns e uma missão que, ao suprimir o instinto de vida restrita a um breve círculo de prazer, cria uma vida superior, baseada no dever, uma vida livre das limitações de tempo e espaço em que o indivíduo, por auto-sacrifício, com renúncia ao interesse próprio... pode alcançar aquela existência puramente espiritual em que seu valor como homem consiste.

É um conteúdo interessante, até se saber que vem da obra *A Doutrina do Fascismo* de Benito Mussolini.⁵⁶ O Fascismo é a psicologia de colmeia elevada às mais grotescas alturas. É a doutrina da nação como um superorganismo, dentro do qual os indivíduos perdem a importância. Então, a psicologia de colmeia não é boa coisa, certo? Qualquer líder que tenta com que as pessoas esqueçam de si mesmas e se fundir em um grupo na busca de objetivos comuns está flertando com o fascismo, né? Pedir para que seus funcionários façam exercícios juntos – não é o mesmo tipo de coisa que Hitler fazia em seus comícios de Nuremberg?

Ehrenreich dedica um capítulo de *Dancing in the Streets* para refutar essa preocupação. Ela observa que a dança extática é uma biotecnologia desenvolvida para dissolver a hierarquia e unir pessoas *entre si como uma comunidade*. Danças, festivais e carnavais extasiantes invariavelmente apagam ou invertem as hierarquias da vida cotidiana. Os homens se vestem como mulheres, os camponeses fingem ser nobres, e os líderes podem ser zombados com segurança. Quando tudo acaba e as pessoas voltam para seus status sociais normais, esses status se mostram mais flexíveis e as conexões entre pessoas em diferentes status ficam um pouco mais fraternas.⁵⁷

Comícios fascistas, Ehrenreich observa, não são nada disso. Eles são espetáculos, não são festivais. Eles se utilizam do espanto para *fortalecer* a hierarquia e imprimir nas pessoas *uma imagem divina do líder*. As pessoas em

comícios fascistas não dançam, e certamente não zombam de seus líderes. Elas ficam em pé por horas, passivamente, aplaudem quando os soldados passam marchando, e gritam selvagememente quando o querido líder chega e fala para eles.⁵⁸

Ditadores fascistas claramente exploram muitos aspectos da psicologia gregária, mas seria isso uma razão válida para que possamos evitar ou temer o botão de colmeia? Tornar-se uma colmeia acontece de forma natural, fácil e alegre para nós. Sua função normal é ligar dúzias ou, no máximo, centenas de pessoas em comunidades de confiança, cooperação e até mesmo amor. Esses grupos conectados podem se preocupar menos com o desagregado do que antes da sua conexão — a natureza da seleção do grupo é suprimir o egoísmo dentro dos grupos para torná-los mais eficazes em competir com outros grupos. Mas isso seria realmente uma coisa ruim afinal, já que é tão superficial o tratamento que damos a estranhos em primeiro lugar? Poderia o mundo ser um lugar melhor se pudéssemos aumentar grandemente o cuidado que as pessoas recebem dentro de seus grupos e nações existentes, diminuindo ligeiramente o cuidado que recebem de estranhos em outros grupos e nações?

Imaginemos duas nações, uma cheia de colmeias em pequena escala, e uma desprovida delas. Na nação de colmeias, suponhamos que a maioria das pessoas participe de várias colmeias transversais – no trabalho, na igreja e na torcida dos times que jogam no fim de semana. Nas universidades, a maioria dos estudantes se junta a fraternidades e irmandades. No local de trabalho, a maioria dos líderes administra suas organizações para tirar proveito de nosso instinto grupoísta. Ao longo de suas vidas, os cidadãos desfrutam regularmente de vínculos orgânicos, fazem parte de equipes e compartilham momentos de autotranscendência com grupos de camaradas que podem ser diferentes deles racialmente, mas por quem sentem profunda semelhança e interdependência. Essa ligação é às vezes acompanhada da excitação competitiva entre grupos (nos esportes e nos negócios) e outras vezes não (nas igrejas).

Na segunda nação não há colmeias de nenhum tipo. Cada um cuida da própria vida e respeita a autonomia de seus conterrâneos. Os grupos se formam somente quando atendam aos interesses de seus membros. Os negócios são administrados por líderes transacionais que alinham os interesses materiais dos empregados o mais perto possível dos interesses das empresas, de modo que cada um busque satisfazer a si mesmo, os negócios prosperarão. Nesta nação sem colmeias vamos encontrar famílias e muitas amizades, vamos encontrar altruísmo (por parentesco e por reciprocidade). Vamos encontrar que os psicólogos evolucionistas (os que duvidam da seleção de grupo) descrevem, mas não vamos encontrar nenhuma evidência de adaptações relacionadas a grupos como o botão de colmeia. E não

vamos encontrar nenhum meio culturalmente aprovado ou institucionalizado de esquecer de si mesmo dentro de um grupo maior.

Qual nação você acha que teria a maior pontuação em capital social, saúde mental e felicidade? Qual nação produziria mais negócios bem sucedidos e um padrão de vida mais alto?⁵⁹

Quando uma única colmeia se torna do tamanho de uma nação e é liderada por um ditador com um exército à disposição, os resultados são invariavelmente desastrosos. Pois não há como defender a eliminação ou supressão das colmeias nos níveis mais baixos. De fato, uma nação cheia de colmeias é uma nação de pessoas felizes e satisfeitas. Esta nação não se torna um alvo fácil de demagogos que se ofereçam às pessoas para tomar conta delas e dar sentido à vida em troca de suas almas. Criar uma nação com inúmeros grupos e partidos em competição foi, de fato, visto pelos pais fundadores da América um meio de prevenir-se contra a tirania.⁶⁰ Mais recentemente, as pesquisas em capital social demonstraram que os clubes de boliche, as igrejas e outros tipos de associações, times e grêmios são cruciais para a saúde dos indivíduos e da nação. Como o cientista político Robert Putnam afirma, o capital social é gerado pelos grupos locais "nos torna mais espertos, saudáveis, seguros, ricos e mais capazes de governar uma justa e estável democracia".⁶¹

Uma nação de indivíduos, ao contrário, em que os cidadãos passem a maior parte do tempo no nível durkheimiano inferior, provavelmente estará faminta do sentido da vida. Se as pessoas não podem satisfazer suas necessidades de conexão profunda de outra maneira, elas estarão mais receptivas à conversa mole do líder que lhes peça para abandonar suas vidas de "prazeres efêmeros egoístas" e o sigam em direção "daquela existência puramente espiritual" em que seus valores como seres humanos consistem.

RESUMO

Quando comecei a escrever *The Happiness Hypothesis*, eu acreditava que a felicidade vinha de dentro, como Buda e os filósofos estoicos disseram milhares de anos atrás. Nunca mudaremos o mundo de acordo com nossos desejos, então mudamos a nós mesmos e nossos desejos. Assim, quando terminei de escrever, já tinha mudado de ideia: a felicidade vem (nem dentro e nem de fora) do meio do processo. Vem de obter os relacionamentos certos entre nós e os outros, nós e nosso trabalho, nós mesmos e algo além de nós.

Depois de entender a nossa natureza dupla, incluindo a nossa camada

gregária, podemos ver por que a felicidade surge no meio do caminho. Nós evoluímos para viver em grupos. Nossas mentes foram projetadas não só para nos ajudar a vencer a competição dentro de nossos grupos, mas também para nos ajudar a ficar com aqueles em nosso grupo para ganhar competições.

Neste capítulo, apresentei a hipótese da colmeia, que afirma que os seres humanos são criaturas de colmeia condicionais. Temos habilidade (sob especiais circunstâncias) para transcender o interesse próprio e nos perdermos (temporariamente e extasiadamente) em algo maior que nós mesmos. Chamei essa habilidade de botão de colmeia. O botão de colmeia é outra maneira de afirmar a ideia de Durkheim de que somos *Homo duplex*; vivemos a maioria de nossas vidas no mundo comum (profano), mas alcançamos nossas maiores alegrias naqueles breves momentos de trânsito para o mundo sagrado, em que nos tornamos "simplesmente uma parte de um todo".

Descrevi três maneiras comuns em que as pessoas acionavam o botão de colmeia: espanto pela natureza, drogas durkheimianas e festas rave. Descrevi conclusões recentes sobre oxitocina e os neurônios espelho que sugerem quais são as coisas das quais o botão de colmeia é feito. A oxitocina vincula as pessoas aos seus grupos, não a toda humanidade. Os neurônios-espelho ajudam as pessoas a simpatizar com os outros, especialmente aqueles que compartilham da mesma matriz moral.

Seria bom acreditar que nós, seres humanos, tenhamos sido desenhados para amar a todos incondicionalmente. Tudo bem, mas isso é bastante improvável a partir de uma perspectiva evolutiva. O amor paroquial – o amor dentro de grupos – ampliado pela semelhança, pela sensação de destino compartilhado e pela supressão dos desagregados pode ser o máximo a que podemos chegar.

1 McNeill 1995, p. 2.

2 J. G. Gray 1970/1959, pp. 44-47. As citações são do próprio Grey, falando como um veterano em várias páginas. As citações foram montadas desta maneira por McNeill 1995, p. 10.

3 Veja o capítulo 4. Repito que o próprio Glauco não era um Glauconiano; ele era o irmão de Platão, e na República ele quer que Sócrates seja bem sucedido. Mas ele formulou o argumento com tanta clareza - que as pessoas libertadas de todas as consequências da reputação tendem a comportar-se de forma abominável - que eu o usei como porta-voz dessa visão, o que, acredito, é correto.

4 G. C. Williams 1966, pp. 92-93; veja a discussão de Williams no capítulo anterior.

5 Eu desenvolvi esse argumento em Haidt, Seder e Kesebir, 2008, onde explorei as implicações da psicologia de colmeia para a psicologia positiva e as políticas públicas.

6 O uso da palavra *devemos* nesta frase é puramente pragmático e não normativo. Estou dizendo que, se você quiser alcançar o X, então você deve saber sobre esse assunto de colmeia quando você fizer seu plano para alcançar o X. Não estou tentando dizer às pessoas o que X é.

7 Essa ideia foi desenvolvida anteriormente por Freeman 1995 e por McNeill 1995.

8 O acrônimo e o conceito provêm de Henrich, Heine e Norenzayan 2010.

9 Ehrenreich 2006, p. 14.

10 Durkheim 1992/1887, p. 220.

11 Conforme descrito no capítulo 9; em "seleção social", veja Boehm 2012.

12 Durkheim 1992/1887, pp. 219-20; ênfase adicionada.

- 13 Durkheim 1995/1915, p. 217.
- 14 Durkheim 1995/1915, p. 424.
- 15 Emerson 1960/1838, p. 24.
- 16 Da autobiografia de Darwin, citada em Wright 1994, p. 364.
- 17 Keltner and Haidt 2003.
- 18 Para uma revisão cautelosa e muitas vezes crítica das reivindicações selvagens às vezes feitas sobre cogumelos e história humana, veja Lechter 2007. Lechter diz que a evidência de uso de cogumelo entre os astecas é extremamente forte.
- 19 Veja a extensa biblioteca de experiências de drogas em www.Erowid.org. Para cada um dos alucinógenos há muitos relatos de experiências místicas e muitas de viagens ruins ou aterradoras.
- 20 Para um exemplo e análise de ritos de iniciação, veja Herdt 1981.
- 21 Grob and de Rios 1994.
- 22 Veja em particular o Apêndice B em Maslow 1964. Maslow enumera vinte e cinco características, incluindo: "Todo o universo é percebido como um todo integrado e unificado"; "O mundo ... é visto tão bonito"; "O maior experimentador torna-se mais amoroso e mais aceito".
- 23 Pahnke 1966.
- 24 Doblin 1991. Apenas um dos participantes de controle disse que o experimento resultou em um desenvolvimento benéfico e, ironicamente, foi porque ficou convencido a tentar drogas psicodélicas o mais rápido possível. O estudo de Doblin acrescenta uma nota importante que não foi relatada no estudo original de Pahnke: a maioria dos participantes que tomou psilocibina experimentou algum medo e negatividade ao longo do experimento, embora todos dissessem que a experiência em geral tenha sido altamente positiva.
- 25 Hsieh 2010, p. 79; ênfase adicionada.
- 26 Existem dois outros que não abordarei porque há muito menos pesquisas sobre eles. V. S. Ramachandran identificou um ponto no lobo temporal esquerdo que, quando estimulado eletricamente, às vezes dá às pessoas experiências religiosas; veja Ramachandran e Blakeslee 1998. E Newberg, D'Aquili e Rause 2001 estudaram os cérebros de pessoas que conseguem estados de consciência alterados através da meditação. Os pesquisadores encontraram uma redução na atividade em duas áreas do córtex parietal que o cérebro usa para manter um mapa mental do corpo no espaço. Quando essas áreas estão mais silenciosas, a pessoa experimenta uma perda prazerosa de si mesmo.
- 27 Meu objetivo não é apresentar uma tese completa da neurobiologia sobre o botão de colmeia. É simplesmente apontar que existe uma grande convergência entre a descrição funcional do botão de colmeia e duas das áreas mais populares de neurociência social – oxitocina e neurônios-espelho. Espero que os especialistas em neurociências analisem mais de perto como o cérebro e o corpo respondem ao tipo de atividades agrupadas e síncronas que estou descrevendo. Para mais informações sobre a neurobiologia do ritual e da sincronia, veja Thomson 2011.
- 28 Carter 1998.
- 29 Kosfeld et al. 2005.
- 30 Zak 2011 descreve a biologia do sistema com algum detalhe. É importante notar que a oxitocina causa grupoísmo e altruísmo, em parte, trabalhando através de dois neurotransmissores adicionais: a dopamina, que motiva a ação e a torna gratificante, e a serotonina, que reduz a ansiedade e torna as pessoas mais sociáveis – efeitos comuns de drogas semelhantes ao Prozac que aumentam níveis de serotonina.
- 31 Morhenn et al. 2008, embora o tapinha nas costas neste estudo tenha aumentado os níveis de oxitocina apenas *quando* executado junto a um sinal de confiança. O toque físico tem uma variedade de efeitos de conexão; veja Keltner 2009.
- 32 Paroquial significa local ou restrito, como se estivesse dentro das fronteiras de uma paróquia da igreja. O conceito de altruísmo paroquial foi desenvolvido por Sam Bowles e outros, por exemplo, Choi e Bowles 2007.
- 33 De Dreu et al. 2010.
- 34 De Dreu et al. 2011; citação da p. 1264.
- 35 O relatório inicial deste trabalho foi Iacoboni et al. 1999. Para uma visão geral recente, veja Iacoboni 2008.
- 36 Tomasello et al. 2005; ver capítulo 9.

37 Iacoboni 2008, p. 119.

38 T. Singer et al. 2006. O jogo era um dilema de prisioneiro repetido.

39 As descobertas foram que os homens mostraram uma grande queda na empatia e, em média, mostraram ativação nos circuitos neurais associados à recompensa também. Eles gostaram de ver o jogador egoísta ficar chocado. As mulheres mostraram apenas uma pequena queda na resposta empática. Essa queda não foi estatisticamente significativa, mas acho que é muito provável que as mulheres possam interromper sua empatia em *algumas* circunstâncias. Com um exemplo mais importante ou uma ofensa mais séria, acredito que as mulheres também mostrariam uma queda estatisticamente significativa na empatia.

40 Claro que, neste caso, o "mau" jogador diretamente tapeou o participante, e alguns participantes sentiram raiva. O teste-chave, que ainda não foi feito, será ver se a resposta empática volta para um jogador "ruim", a quem o participante meramente observou tapear outra pessoa, não o participante. Eu prevejo que a empatia também vai ocorrer aí.

41 Kyd 1794, p. 13; ênfase adicionada.

42 Burns 1978.

43 Kaiser, Hogan, and Craig 2008.

44 Burns 1978.

45 Kaiser, Hogan, and Craig 2008; Van Vugt, Hogan, and Kaiser 2008.

46 O número 150 às vezes é chamado de "número de Dunbar" depois que Robin Dunbar observou que este parece ser o limite máximo de tamanho de um grupo no qual todos podem se conhecer e conhecer os relacionamentos dos demais; veja Dunbar 1996.

47 Sherif et al. 1961/1954, conforme descrito no capítulo 7.

48 Baumeister, Chesner, Senders, and Tice 1989; Hamblin 1958.

49 Veja o trabalho sobre a identidade comum no grupo (Gaertner e Dovidio 2000; Motyl et al., 2011) para uma demonstração de que aumentar a percepção de similaridade reduz o preconceito implícito e explícito. Veja Haidt, Rosenberg e Hom 2003 sobre o problema da diversidade moral.

50 Veja Batson 1998 para uma revisão dos modos em que a similaridade aumenta o altruísmo.

51 Veja Kurzban, Tooby e Cosmides 2001 para conhecer um experimento que mostra que você pode "apagar a raça" – isto é, você pode fazer com que as pessoas não percebam e se lembrem da raça de outras pessoas quando a raça não é uma sugestão útil para a "adesão de coalizão."

52 Wiltermuth e Heath 2008; Valdesolo, Ouyang e DeSteno 2010. Veja também Cohen et al. 2009 para uma demonstração de que o remo sincronizado aumenta a tolerância à dor (em comparação com um remador sozinho, igualmente vigoroso) pois aumenta a liberação de endorfina.

53 Brewer and Campbell 1976.

54 Mais em www.RighteousMind.com e em www.EthicalSystems.org.

55 Kaiser, Hogan e Craig 2008, p. 104; ênfase adicionada.

56 Mussolini 1932. A frase removida na segunda a última linha é "pela morte em si". Mussolini pode não ter escrito essas linhas; O ensaio foi escrito principalmente ou inteiramente pelo filósofo Giovanni Gentile, mas foi publicado com o nome de Mussolini como autor.

57 Ver V. Turner 1969.

58 Compare os efeitos dos comícios fascistas, onde as pessoas estão impressionadas com exibições de sincronia militar e se dedicam ao líder, aos efeitos que McNeill relatou sobre marchar com um pequeno grupo de homens em formação. O treinamento básico conecta os soldados uns aos outros, não ao sargento.

59 Se você acha que esta afirmação se aproxima de fazer um julgamento de valor, você está certo. Este é um exemplo do utilitarismo durkheimiano, a teoria normativa que vou desenvolver no próximo capítulo. Eu acredito que viver em colmeias contribui para o bem-estar e a decência de uma sociedade democrática moderna, que não corre o risco de unir indivíduos muito fortemente; veja Haidt, Seder e Kesebir 2008. Para o apoio empírico recente, veja Putnam e Campbell 2010.

60 Veja as notas de James Madison de 6 de junho em *The Records of the Federal Convention of 1787*: "O único remédio [para o risco de opressão por uma maioria] é ampliar a esfera e, assim, dividir a comunidade em tão grande número de interesses e partidos que, em primeiro lugar, provavelmente uma maioria não terá, no mesmo momento, um interesse comum separado do todo, ou da minoria; e, em segundo lugar, que, no caso de eles terem tal interesse, talvez não sejam tão capazes de se unir na busca disso. "Os Fundadores estavam

falando sobre facções políticas que raramente têm coesão para se transformarem em colmeias. No entanto, eles imaginaram uma nação cuja força vinha do compromisso das pessoas com grupos e instituições locais, de acordo com a análise de capital social da Putnam (2000).

61 Putnam 2000, p. 209.

ONZE

A religião é um esporte coletivo

Todo sábado em outono, nas faculdades dos Estados Unidos, milhões de pessoas se apertam dentro de estádios para participar de um ritual que pode ser reconhecido como tribal. Na Universidade de Virginia o ritual começa pela manhã quando os estudantes se vestem com uniformes especiais. Os homens colocam camisas com gravatas UVA e, se o tempo estiver bom, calções. As mulheres usam minissaias ou vestidos, às vezes com colares de pérolas. Alguns estudantes pintam os logotipos de nossas equipes esportivas, os Cavaliers, (um V cruzado por duas espadas) em seus rostos e outras partes dos corpos.

Os estudantes participam das festas preliminares em que são servidos salgadinhos e bebidas alcoólicas. E depois correm para o estádio, parando às vezes para se juntarem com amigos, parentes ou alunos desconhecidos que dirigiram por horas até chegar em Charlottesville a tempo de achar lugar nas festas que acontecem no portão de trás em cada estacionamento, estendendo-se para quase até um quilômetro do estádio. Muita comida, muito álcool e muita pintura facial.

Quando os jogos começam, muitos dos 50 mil torcedores estão bêbados, o que facilita para que esqueçam da autoconsciência e participem totalmente dos coros em sincronia, algazarras, zombarias e canções que vão preencher as três horas seguintes. Toda vez que os Cavaliers marcam pontos, os estudantes cantam a mesma canção que os estudantes da UVA têm cantado nessas ocasiões há mais de um século. O primeiro verso sai direto das veias de Durkheim e Ehrenreich. Os estudantes literalmente engancham-se pelos braços e ondulam como uma massa única cantando seu orgulho pela comunidade (no tom de "Auld Lang Syne"):

*Essa boa música antiga de Wah-hoo-wah
Vamos cantar e cantar
Ela anima nossos corações e aquece nosso sangue
Para ouvi-los gritar e rugir
Viemos da antiga Virgin-i-a, onde tudo é brilhante e alegre
Vamos juntar as mãos e dar um grito para o antigo U-V-A.*

Em seguida os estudantes ilustram a tese de McNeill sobre como "vínculos musculares" aquecem as pessoas para uma missão militar coordenada.¹ Os

estudantes se soltam uns dos outros e fazem a mímicas agressivas de socos no ar em sincronia de um cântico gutural:

*Wah-hoo-wah! Wah-hoo-wah! Uni-v, Virgin-i-a!
Hoo-rah-ray! Hoo-rah-ray! Ray, ray—U-V-A!*

É um dia inteiro de colmeia e emoções coletivas. A efervescência coletiva é garantida, como são garantidos os sentimentos coletivos contra as decisões dos juízes, o triunfo coletivo quando o time ganha e o luto coletivo quando perde, tudo seguido de mais beberagem coletiva e festas após cada jogo.

Por que os estudantes cantam, gritam, dançam, balançam, agitam e estremecem de forma tão entusiasta durante o jogo? Mostrar apoio por seu time de futebol pode ajudar a motivar os jogadores, mas seria essa a função desse comportamento? Seriam feitos com *a finalidade de* alcançar a vitória? Não. De uma perspectiva durkheimiana esses comportamentos servem a uma finalidade muito diferente, é a mesma que Durkheim viu em ação na maioria dos ritos religiosos: *a criação de uma comunidade*.

Um jogo de futebol universitário é uma super analogia com a religião?² De uma perspectiva ingênua, focando apenas no que se vê (um jogo sendo disputado em campo), o futebol universitário é um costume extravagante, caro, um desperdício que retira das pessoas a capacidade de raciocinar enquanto deixa um rastro de vítimas (incluindo os jogadores, além dos torcedores que sofrem as consequências de beber demais). Mas de uma perspectiva sociológica bem informada, é apenas um ritual religioso que cumpre sua tarefa: empurrar as pessoas do nível inferior de Durkheim (o profano) para o nível mais alto (o sagrado). Aciona o botão de colmeia e faz as pessoas sentirem, por algumas horas, que simplesmente eles fazem "parte de um todo". O que eleva o astral escolar pelo qual a UVA é reconhecida, que por sua vez atrai mais estudantes e mais doações de ex-alunos, tornando a experiência melhor para toda a comunidade, incluindo professores como eu que não possuam interesse por esportes.

As religiões são fatos sociais. A religião não pode ser estudada a partir de indivíduos isolados da mesma forma que colmeias não podem ser estudadas a partir de abelhas solitárias. A definição de Durkheim sobre religião esclarece sua função conectiva:

A religião é um sistema unificado de crenças e práticas relacionadas a coisas sagradas, isto é,

coisas à parte e proibidas – crenças e práticas que reúnem sob uma única moral comunitária chamada igreja, todo aquele que a aceite.³

Neste capítulo continuarei a explorar o terceiro princípio da psicologia moral: *a moralidade enlaça e cega*. Muitos cientistas não compreendem a religião porque ignoram este princípio e examinam apenas o que seja visível. Dão atenção aos indivíduos e suas crenças sobrenaturais, em vez de examinar os grupos e suas práticas conectivas. Daí concluem que a religião seja uma instituição extravagante, cara e desperdiçada que retira das pessoas a capacidade de raciocinar deixando para trás um rastro de vítimas. Não nego o que as religiões fazem, às vezes, se encaixa na descrição. Mas se estivermos dispostos a fazer um julgamento justo da religião – e entender suas relações com a moralidade e a política – devemos descrevê-la com mais rigor.

O CRENTE SOLITÁRIO

Quando dezenove muçulmanos sequestram nossos aviões para usá-los contra o World Trade Center e um seção do Pentágono, eles trouxeram à luz a crença que muitos do mundo ocidental têm alimentado desde os anos 80: a de que existe uma conexão entre o terrorismo e o islamismo. Os comentaristas de direita rapidamente culpavam o Islã. Os comentaristas de esquerda rapidamente disseram que o islamismo é uma religião de paz e que a culpa era do fundamentalismo.⁴

Mas uma falha interessante se abriu para a esquerda. Alguns cientistas cujas ideologias eram, sob outras circunstâncias, bastante liberais, começaram a atacar não apenas o Islã, mas todas as religiões (além do budismo).⁵ Depois de décadas de guerra cultural nos Estados Unidos sobre o ensino da evolução nas escolas públicas, alguns cientistas viram pouca distinção entre o Islã e Cristandade. Todas as religiões, segundo eles, são delírios que impedem que as pessoas abracem as ciências, o secularismo e a modernidade. O horror do 9/11 motivou vários desses cientistas a escreverem livros e, entre 2004 e 2007, tantas obras foram publicadas que nasceu um movimento: o neo ateísmo.

Os títulos eram combativos: o primeiro a sair foi o *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* de Sam Harris, seguido de *The God Delusion* de Richard Dawkins, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* de Daniel Dennett, e finalmente o mais explícito de todos, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* de Christopher Hitchens. Esses quatro autores são conhecidos como os quatro cavaleiros do neo ateísmo, mas vou deixar Hitchens à

parte por ser um jornalista cujo livro não teve a pretensão de ir além da crítica mordaz, enquanto os outros três autores são cientistas: Harris era um estudante graduado em neurociências na época, Dawkins é um biólogo e Dennet é um filósofo que já escreveu muito sobre evolução. Esses três autores afirmaram falar pela ciência e exemplificar os valores científicos – especialmente a mente aberta e a insistência de que as afirmações devem estar baseadas na razão e evidência empírica, sem fé ou emoção.

Eu também mantive os três autores juntos porque oferecem definições similares de religião, todas elas com foco na crença de agentes sobrenaturais. Essa é a de Harris: "Ao longo deste livro, estou criticando a fé em seu sentido ordinário e bíblico – como crença e orientação para a vida, e por certas proposições históricas e metafísicas".⁶ A própria pesquisa de Harris examina o que acontece no cérebro quando as pessoas acreditam e não acreditam em várias proposições, e ele justifica seu foco sobre a religião com esta afirmação psicológica: "Uma crença é uma alavanca que, uma vez puxada, move quase todo o resto na vida de uma pessoa".⁷ Para Harris, as crenças são as chaves para o entendimento da psicologia da religião porque sob seu ponto de vista, crer em uma falsidade (por exemplo, os mártires serão recompensados com setenta e duas virgens no céu) transforma as pessoas religiosas em armas perigosas (por exemplo, o terrorista suicida). Eu illustrei o modelo psicológico de Harris na figura 11.1.

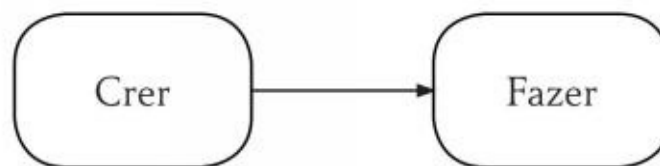


Figura 11.1
O modelo neoatêsta da psicologia religiosa.

Dawkins realiza uma abordagem semelhante. Ele define que a "Hipótese de Deus" como a proposição que diz "um super humano existe com uma inteligência sobrenatural que deliberadamente planejou e criou o universo e tudo nele, inclusive nós".⁸ O resto do livro é um argumento que diz "Deus, no sentido definido, é um ilusão e, como os capítulos posteriores mostram, uma ilusão perniciosa".⁹ Mais uma vez, a religião é estudada como um conjunto de crenças em seres sobrenaturais, e essas crenças podem ser as culpadas de um grande

número de ações danosas. Dennet repete a mesma abordagem.¹⁰

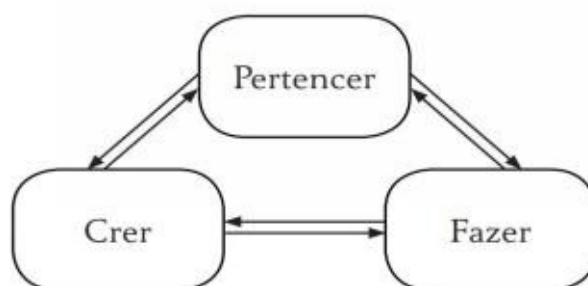


Figura 11.2
O modelo durkheimiano da psicologia religiosa.

Claro que os agentes sobrenaturais cumprem seus papéis principais nas religiões, da mesma forma que o futebol de verdade está no centro do redemoinho de atividades em dia de jogo na UVA. Mas tentar entender a persistência e a paixão da religião ao estudar as crenças em Deus é como tentar entender e persistência e a paixão do futebol universitário ao estudar os movimentos da bola. É preciso alargar o espectro do questionamento. É preciso olhar como as crenças religiosas funcionam ao lado das práticas religiosas para que possam criar uma comunidade religiosa.¹¹

Crer, fazer e pertencer são complementares porém distintos aspectos da religiosidade, de acordo com muitos estudiosos.¹² Quando olhamos os três aspectos ao mesmo tempo, obtemos uma visão da psicologia da religião muito diferente do ponto de vista dos neoateístas. Chamo essa visão concorrente de modelo durkheimiano, porque este diz que a função dessas crenças e práticas é, em última instância, criar uma comunidade pois, muitas vezes, nossas crenças são apenas construções *post hoc* projetadas para justificar o que acabamos de fazer, ou para apoiar os grupos aos quais pertencemos.

O modelo neo ateu é baseado na visão platônica racionalista da mente, a que apresentei no capítulo 2: A razão seria (ou ao menos poderia ser) o condutor guiando as paixões (os cavalos). Assim, enquanto a razão tivesse as crenças factuais adequadas (e controlasse as paixões indisciplinadas), a carruagem iria na direção certa. Nos capítulos 2, 3 e 4, no entanto, apresentei uma série de evidências contra a visão platônica em favor da visão humeana em que a razão (o condutor) seria uma serviçal das intuições (o elefante).

Vamos continuar o debate entre o racionalismo e o intuicionismo social enquanto examinamos a religião. Para entender a psicologia da religião, devemos

nos concentrar nas falsas crenças e na falta de raciocínio do crentes individuais? Ou deveríamos nos concentrar no processo (intuitivo) automático que as pessoas incorporam em grupos sociais que estão se esforçando para criar um comunidade moral? Isso depende do que pensamos da religião e da origem deste pensamento.

A HISTÓRIA NEO ATEÍSTA: SUBPRODUTOS, PORTANTO, PARASITAS.

Para um evolucionista, os comportamentos religiosos "se destacam como pavões em uma clareira iluminada pelo sol", de acordo com Dennett.¹³ A evolução elimina implacavelmente os comportamentos dispendiosos e desperdiçados do repertório de um animal (muitas gerações), ainda assim, para citar Dawkins, "nenhuma cultura conhecida carece de alguma versão desses rituais que consomem tempo, riquezas e promovem hostilidades, são as fantasias anti-factuais e contraproducentes da religião."¹⁴ Para resolver este quebra-cabeça, você deve concordar que a religiosidade é (ou pelo menos, costumava ser) benéfica ou você deve desenvolver uma explicação complicada e múltipla de como os seres humanos em todas as culturas conhecidas se puseram a nadar contra a maré de adaptação e ainda fazer tantas coisas religiosas autodestrutivas. Os neo ateus escolhem a última opção. Suas explicações começam pelo debate sobre os múltiplos "subprodutos" evolutivos que explicam a origem accidental das crenças em Deus, e alguns então desenvolvem uma descrição de como essas crenças evoluíram como conjuntos de memes parasitas.¹⁵

O primeiro passo da história neo ateísta – um que não vou desafiar – é o dispositivo hipersensível de detecção do agente.¹⁶ A ideia faz bastante sentido: vemos rostos em nuvens, mas jamais nuvens em rostos, pois temos módulos cognitivos para reconhecimento de rostos.¹⁷ O detector de rostos é um gatilho imediato e quase sempre erra na mesma direção – resulta em falsos positivos (ver uma face quando uma não está presente, por exemplo, um *emoji* :)). Da mesma maneira, a maioria dos animais enfrentam o desafio de distinguir eventos que são causados pela presença de outros animais (um agente que pode se mover por si mesmo) daqueles que são causados pelo vento, a queda de um coco, ou qualquer outra coisa que não precise de um agente.

A solução para este desafio é um módulo dispositivo de detecção, e como o

detector de rostos, é um gatilho imediato. Um que quase sempre erre na mesma direção – com falsos positivos (detectando agentes quando eles não existem) em vez de falsos negativos (falha na detecção de um agente existente). Se você quer ver o dispositivo hipersensível de detecção do agente em ação, apenas deslize sua mão escondida sob um lençol perto de um filhote de cachorro ou gato. Se você quer saber se possui um gatilho imediato, basta imaginar qual tipo de engano poderia ser pior quando estivesse caminhando sozinho: à noite na floresta profunda ou em um beco escuro? O dispositivo hipersensível de detecção de agente está afinado para maximizar a sobrevivência, não a precisão.

Mas agora imagine que os primeiros humanos – equipados com um dispositivo hipersensível de detecção do agente, uma nova habilidade para combinar com a intencionalidade compartilhada, e o gosto pelas histórias – comecem a conversar sobre seus enganos de percepção. Suponha que eles comecem atribuir a causa (o agente) ao clima (Os trovões e os raios com certeza se parecem com alguém no céu bem zangado com a gente). Suponha que um grupo de humanos iniciem juntos a criar um panteão de agentes invisíveis que sejam responsáveis pelo clima e também outras situações de má ou boa sorte. Voilà – temos o nascimento do agentes sobrenaturais, não uma adaptação de alguma coisa, mas um subproduto de um módulo cognitivo que é de qualquer maneira altamente adaptativo (para um exemplo comum de subproduto, pense na curva do nariz como uma característica anatômica eficiente de apoio aos óculos – ela evoluiu por outros motivos, mas nós humanos resolvemos usá-la para essa outra finalidade).

Agora repita esse tipo de análise em cinco ou dez mais características. Dawkins propõe um módulo de *aprendizado crédulo*: "Haverá uma vantagem seletiva para os cérebros infantis que possuem a regra de ouro: *acredite, sem questionar o que seus adultos lhe digam*".¹⁸ Dennett sugere que os circuitos para se apaixonar tenham sido requisitados por algumas religiões para que as pessoas se apaixonassem por Deus.¹⁹ O psicólogo do desenvolvimento, Paul Bloom, mostrou que nossas mentes foram projetadas para o dualismo – pensamos que as mentes e os corpos são diferentes, mas igualmente tipos reais de coisas – e, assim, prontamente acreditamos ter almas imortais alojadas em nossos corpos temporários.²⁰ Em todo caso a lógica seria a mesma: um tipo de maquinaria mental evoluiu na medida em que trazia algum benefício, mas a maquinaria às vezes erra o alvo, produzindo efeitos cognitivos acidentais que faz as pessoas propensas a acreditar em deuses. *Em nenhum momento* a religião seria em si mesma um benefício para indivíduos ou grupos. *Em nenhum momento* genes seriam selecionados porque indivíduos ou grupos que "acreditavam em deuses" superaram os que não conseguiram produzir, temer ou amar seus deuses. De

acordo com esses teóricos, os genes para a construção desses vários módulos estavam todos em vigor até o momento em que os humanos modernos deixaram a África, e os *genes não mudaram em resposta a pressões de seleção* para ou contra a religiosidade durante os 50.000 anos desde então.

Os deuses mudaram, no entanto, e isso nos leva ao segundo passo da história neo ateu: a evolução cultural. Uma vez que as pessoas começaram a acreditar em agentes sobrenaturais, e a falar sobre eles e transmiti-los aos seus filhos, a corrida estava curso. Mas a corrida não era administrada por pessoas ou genes; era uma corrida entre os vários conceitos sobrenaturais que as pessoas geravam. Como diz Dennett:

Os seres memoráveis como as ninfas e as fadas, os goblins e os demônios que abundam nas mitologias de todos os povos nascem da criatividade imaginativa de um hábito hiperativo de encontrar agentes em qualquer coisa que nos intrigue ou assuste. Esse automatismo gera uma vasta superpopulação de ideias-agentes, a maioria delas é muito idiota para manter nossa atenção por um instante que seja; só algumas delas consegue ir além do palco de ensaios, mutando e melhorando à medida que vão seguindo em frente. As que são compartilhadas e lembradas são as vencedoras entre outras bilhões que competiram nos palcos de ensaios dentro dos cérebros de nossos antepassados.²¹

Para Dennett e Dawkins, as religiões são conjuntos de memes que passaram pela seleção darwinista.²² Assim como os traços biológicos, as religiões são hereditárias, eles mutam, e há seleção entre essas mutações. A seleção ocorre não com base nos benefícios que as religiões conferem a indivíduos ou grupos, mas com base nas habilidades delas em sobreviver e se reproduzir. Algumas religiões são melhores que outras em sequestrar a mente humana, enterrando-se profundamente, e conseguindo ser transmitida para as gerações seguintes de mentes hospedeiras. Dennet inicia o *Breaking the Spell* com a história de um pequeno parasita que toma conta dos cérebros de formigas, fazendo com que elas subam até o topo das folhas de grama, onde podem ser facilmente capturadas (comidas) por animais de pastagem. O comportamento é suicida para a formiga, mas é útil para o parasita que precisa do sistema digestivo de um ruminante para se reproduzir. Dennet propõe que as religiões sobrevivam porque, como os parasitas, fazem os hospedeiros agirem contra si mesmos (ex.: terrorismo suicida) mas a favor do parasita (ex.: Islamismo). Dawkins da mesma forma descreve as religiões como viroses. Assim como o vírus da gripe faz seu hospedeiro espirrar para se espalhar, religiões bem sucedidas fazem seus hospedeiros usar recursos preciosos para espalhar a "infecção".²³

Essas analogias têm claras implicações para mudanças sociais. Se a religião é um vírus ou um parasita que explora um conjunto de subprodutos cognitivos em

seu benefício, e não em nosso, então deveríamos nos livrar dela. Cientistas, humanistas e um pequeno número de outras pessoas que escaparam à infecção e ainda são capazes de raciocinar devem trabalhar para quebrar o feitiço, dissipar a ilusão e promover o fim da fé.

UMA HISTÓRIA MELHOR: SUBPRODUTOS, PORTANTO, SELEÇÃO DE GRUPO CULTURAL

Os cientistas que não fazem parte do time neo ateu têm tido muito mais disposição em dizer que a religião pode ser uma adaptação (ou seja, pode ter evoluído porque conferiu benefícios a indivíduos ou grupos). Os antropólogos Scott Atran e Joe Henrich recentemente publicaram um artigo que conta uma história mais matizada sobre a evolução da religiosidade, que é consistente com um conjunto mais amplo de achados empíricos.²⁴

Igual a dos neoa-teístas, a história deles tem duas etapas, e a primeira é a mesma: um diversificado conjunto de módulos cognitivos e habilidades (incluindo o detector hipersensível de agentes) evoluíram como adaptações a fim de resolver uma variedade de problemas, mas que quase sempre erraram o alvo, produzindo crenças (em agentes, seres sobrenaturais, por exemplo) que então contribuíram (como subprodutos) para os primórdios dos comportamentos quase religiosos. Esse módulos estavam em todo lugar no tempo em que os humanos começaram a deixar a África há mais de 50.000 anos. Como com os neoa-teístas, esta primeira etapa foi seguida de uma segunda etapa envolvendo evolução (não genética) cultural. Mas em vez de falar sobre religiões como memes parasitas evoluindo em benefício próprio, Atran e Henrich sugerem que as religiões são conjuntos de inovações culturais que se espalharam na medida em que tornava os grupos mais coesivos e cooperativos. Atran e Henrich argumentam que a evolução cultural da religião foi encaminhada em grande parte pela competição entre os grupos. Grupos que foram capazes de usar seus divinos subprodutos para o bem e tiveram vantagem sobre os grupos que falharam em fazer o mesmo, e assim suas ideias (não seu genes) se espalharam. Grupos com religiões menos eficazes não desapareceram necessariamente, quase sempre apenas adotaram variações mais eficazes. Assim, foram as *religiões* que evoluíram e não as pessoas ou seus genes.²⁵

Entre as melhores coisas que podem ser feitas com os divinos subprodutos, de acordo com Atran e Henrich, é criar uma comunidade moral. Os deuses dos caçadores-coletores são sempre caprichosos e maléficos. Às vezes punem o mal

comportamento, além de trazer sofrimentos aos virtuosos também. E enquanto os grupos desenvolviam mais e mais a agricultura, portanto, seus deuses se tornavam mais e mais moralistas.²⁶ Os deuses de sociedades maiores são geralmente mais preocupados com as ações que alimentem conflitos e divergências dentro do grupo, tais como assassinatos, adultérios, falsos testemunhos e quebra de juramentos.

Se os deuses evoluem (culturalmente) para condenar egoísmo e comportamento divergente, eles podem ser usados para promover a cooperação e a confiança dentro dos grupos. Você não precisa de um cientista social para lhe dizer que as pessoas se comportam com menos ética quando ninguém puder vê-las. Essa foi a questão levantada por Glauco com o anel de Gyges, e um grande número de cientistas já confirmou que ele estava certo. Por exemplo, as pessoas trapaceiam mais em testes quando as luzes estão fracas.²⁷ Elas trapaceiam menos quando há um cartaz com a imagem de um olho por perto,²⁸ ou quando o conceito de Deus é ativado na memória simplesmente pedindo a elas para decifrar frases misturadas que incluam palavras relacionadas a Deus.²⁹ Criar deuses que podem ver tudo, e que odeiem trapaceiros e mentirosos, torna-se um jeito eficaz de reduzir a trapaça e a mentira.

Outra inovação cultural bastante útil, de acordo com Atran e Henrich, são deuses que administram a punição coletiva. Quando as pessoas acreditam que os deuses podem trazer a seca ou a peste para toda a aldeia por causa do adultério de duas pessoas, pode apostar que os aldeões estarão muito mais atentos – e fazer muita fofoca – a qualquer indício de ligação extraconjugal. Os deuses irritados tornam a vergonha mais eficaz como um meio de controle social.

Atran e Henrich partem do mesmo entendimento neo ateu sobre os subprodutos. Mas como os antropologistas veem grupos como entidades reais que se enfrentam em competições, eles são capazes de ver o papel que a religião desempenha em auxiliar alguns grupos até a vitória. No momento, existe uma grande evidência de que as religiões realmente ajudam os grupos com mais coesão, resolução de problema da desagregação e sucesso nas competições em nível de grupo.

A mais clara evidência vem do antropologista Richard Sosis, que examinou a história de duzentas comunidades fundadas nos Estados Unidos durante o século XIX.³⁰ As comunidades são experimentos naturais em cooperação sem parentesco. As comunidades podem sobreviver somente na medida em que consigam manter um grupo unido, oprimir o egoísmo e resolver o problema da desagregação. As comunidades geralmente são fundadas por grupos de crentes que rejeitam a matriz moral da sociedade exterior e desejam se organizar a partir de diferentes princípios. Para muitas comunidades do século XIX, os princípios

foram religiosos, para outras foram seculares, na maior parte socialistas. Que tipo de comunidade sobreviveu mais tempo? Sosis descobriu que a diferença era determinante: apenas 6% das comunidades seculares ainda existiam após vinte anos de suas fundações, enquanto 39% das comunidades religiosas ainda permaneciam vivas.

Qual seria o ingrediente que deu às comunidades religiosas uma vida mais longa? Sosis quantificou tudo que pudesse encontrar a respeito da vida em comunidade em cada uma delas. Ele então usou esses números para saber porque algumas delas sobreviviam e outras se perdiam no tempo. Encontrou uma variável principal: a quantidade de sacrifícios pesados que cada comunidade exigia de seus membros. Coisas como abster-se de álcool e tabaco, jejuns por vários dias, vestir-se e pentear-se de acordo com os leis da comunidades, ou cortar relações com forasteiros. Para as comunidades religiosas, o efeito disso tudo era linear: quanto mais sacrifícios fizessem, mais duravam. Mas Sosis ficou surpreso ao descobrir que as demandas por sacrifícios não ajudavam as comunidades seculares. A maioria delas terminava em menos de oito anos, e não havia correlação entre sacrifício e longevidade.³¹

Por que o sacrifício não fortalecia as comunidades seculares? Sosis argumenta que os rituais, leis e outros empecilhos funcionam melhor quando são sagrados. Ele cita o antropologista Roy Rapport: "Investir em convenções sociais santificadas permite esconder suas arbitrariedades sob um manto de aparente necessidade".³² Mas quando organizações seculares exigem sacrifícios, cada um dos membros tem o direito de fazer uma análise de custo-benefício, e muitos se recusam a fazer coisas que não tenham um sentido lógico. Em outras palavras, *as mesmas práticas rituais que o neoateístas descartam por seus custos, ineficiências e irracionalidades tornam-se a melhor solução para uma das mais difíceis dificuldades da espécie humana: a cooperação sem parentesco*. Crenças irracionais podem às vezes ajudar um grupo a funcionar mais racionalmente, especialmente quando essas crenças repousam sobre uma Fundação Santidade.³³ O sagrado une as pessoas, e também as deixa cegas à prática arbitrária.

As descobertas de Sosis apoiam Atran e Henrich. Os deuses realmente ajudam grupos a ficarem mais coesos, bem sucedidos e prevalecer sobre outros grupos. Esta é uma forma de seleção de grupo, mas Atran e Henrich dizem que seria uma seleção de grupo puramente *cultural*. As religiões que fazem um melhor trabalho para unir pessoas e oprimir o egoísmo se espalham às custas de outras religiões, sem necessariamente precisar matá-las. As religiões podem se espalhar mais rapidamente que os genes, como no caso do Islamismo nos séculos XVII e XVIII, ou o Mormonismo no século XIX. Uma religião bem sucedida pode ser adotada pelas populações vencidas ou vizinhas.

Atran e Henrich, portanto, duvidam que haja alguma evolução *genética* para a religiosidade. Deuses fortemente moralistas são bem recentes, dizem, tendo surgido junto com a agricultura nos últimos 10 mil anos.³⁴ Atran e Henrich acreditam que a evolução genética-cultural aconteceu lentamente durante o pleistoceno (quando os módulos foram forjados de modo a que mais tarde produzissem os deuses com subprodutos). Na época em que os humanos deixaram a África, os genes já estavam prontos e todo o resto era cultura. Atran e Henrich concordam com os neoateístas na suposição de que nossas mentes não sejam moldadas, sintonizadas ou adaptadas pela religião.

Mas agora que sabemos como a evolução genética pode ocorrer rapidamente, acho difícil imaginar que os genes permaneceram quietos por mais de 5 mil anos.³⁵ Como que o *parceiro genético* – na "valsa rodopiante"³⁶ da evolução genética-cultural – não mudaria um único passo, já que a *parceira cultural* começou a dançar uma música religiosa? Cinquenta mil anos podem não ser tempo suficiente para desenvolver um novo módulo complexo (como o detector hipersensível de agente ou o botão de colmeia) a partir do zero. Mas, como não poderia haver otimização, nenhum ajuste fino de módulos para tornar as pessoas mais propensas às formas adaptativas de comunhão, sacralização ou religiosidade e menos propensas a formas autodestrutivas ou destrutivas de grupo?

A HISTÓRIA DURKHEIMIANA: SUBPRODUTO, PORTANTO, MASTRO DE MAIO

David Sloan Wilson, um biólogo na Universidade de Binghamton, foi quem mais protestou contra o julgamento, sentença e banimento da seleção de grupo nos anos 70. Tentou por trinta anos provar que a seleção de grupo era inocente. Produziu demonstrações matemáticas que as seleções de grupo genéticas poderiam ocorrer, sob condições especiais que realmente podem ter acontecido para as primeiras sociedades humanas.³⁷ E fez o difícil trabalho interdisciplinar de explorar a história de muitas religiões a fim de descobrir se elas verdadeiramente passaram por essas condições.³⁸

A maior contribuição de Wilson foi reunir as ideias dos dois maiores pensadores na história das ciências sociais. Darwin e Durkheim. Wilson mostrou como eles se complementavam um ao outro. Ele começa pela hipótese de Darwin sobre a evolução da moralidade via seleção de grupo, destacando sua preocupação sobre o problema do desagregado. E então dá a definição de

religião de Durkheim como um "sistema unificado de crenças e práticas" que une os membros em "uma única comunidade moral". Se Durkheim está certo de que as religiões criam grupos coesos que podem funcionar como organismos, então ele concorda com a hipótese de Darwin: a moralidade tribal pode surgir via seleção de grupo. E se Darwin está certo de que somos produtos de seleção multinível, incluindo a seleção de grupo, então concorda com a hipótese de Durkheim: somos *Homo duplex*, projetados (por seleção natural) para ir e vir entre níveis de existência, um inferior (individual) e um superior (coletivo).

Em seu livro *Darwin's Cathedral*, Wilson classifica os modos em que as religiões ajudam os grupos a se manter coesos, dividir tarefas, trabalhar juntos e prosperar.³⁹ Ele mostra como John Calvin (João Calvino) desenvolveu uma forma rigorosa e exigente de cristandade opressora da desagregação e facilitadora do comércio e da confiança na Genebra do século dezesseis. Ele mostra como o judaísmo medieval criou uma "fortaleza cultural que mantinha os forasteiros fora e os membros dentro".⁴⁰ Mas seu exemplo mais revelador (baseado na pesquisa do antropólogo Stephen Lansing)⁴¹ é o caso dos templo de água entre os rizicultores balineses nos séculos anteriores à colonização holandesa.

Plantar arroz é diferente de qualquer outro tipo de lavoura. Os rizicultores devem instalar grandes arrozais irrigados que podem ser drenados e preenchidos sob um calendário preciso durante o ciclo de plantio. São necessários centenas deles. Em uma região de Bali, a água da chuva flui pelo lado de um alto vulcão através de riachos e rios em meio à rocha vulcânica macia. Ao longo de vários séculos, os balineses criaram centenas de piscinas em terraços da montanha e as irrigaram com uma elaborada série de aquedutos e túneis, alguns subindo por mais de um quilometro. No topo de todo o sistema, perto da crista do vulcão, eles construíram um imenso templo para o culto à Deusa das Águas. Eles ocuparam o templo com vinte e quatro sacerdotes de tempo integral selecionados na infância, e um sumo sacerdote, que se imaginava um representante terreno da própria deusa.

O mais baixo nível da organização social era o *subak*, um grupo de várias famílias estendidas que tomavam decisões democraticamente. Cada *subak* tinha seu próprio pequeno templo, com suas próprias divindades, e cada *subak* realizava o trabalho duro de plantar arroz mais ou menos coletivamente. Mas como os *subaks* vieram a trabalhar juntos de modo a construir um sistema em primeiro lugar? E como mantinham e compartilhavam suas águas de forma justa e sustentável? Esses tipos de dilemas bem comuns (de como as pessoas devem compartilhar recursos comuns sem esgotá-los) são notoriamente difíceis de resolver.⁴²

A engenhosa solução religiosa a este problema de engenharia social foi

instalar um pequeno templo em cada bifurcação do sistema de irrigação. O deus de cada um dos templos reunia todos os subaks correnteza abaixo em uma única comunidade de adoração, auxiliando os subaks a resolver suas disputas de forma amigável. Esse arranjo minimizava a trapaça e a fraude que de outro modo cresceria até o ponto de uma divisão-zero das águas. O sistema tornou possível que milhares de fazendeiros se espalhassem por centenas de quilômetros quadrados, cooperando sem necessidade de um governo central, inspetores e tribunais. O sistema funcionava tão bem que os holandeses – que eram especialistas em hidrologia – tiveram muito pouco para melhorar.

Como entender as centenas de deuses e templos nascidos neste sistema? Seriam apenas subprodutos de sistemas mentais que foram projetados para outros fins? Seria exemplos do que Dawkins chamou de "perda de tempo, riquezas... fantasias contraproducentes da religião?" Não. Acho que a melhor maneira de entender esses deuses é como mastros de maio (festas do mastro, maypoles).

Imagine-se estar observando uma moça com flores nos cabelos, dançando em círculo no sentido do relógio enquanto segura a ponta de uma fita. A outra ponta da fita está amarrada ao topo de um mastro bem alto. Ela circula o mastro repetidamente, mas não em círculos perfeitos. Em vez disso, ela se balança entre alguns passos mais perto e mais longo do mastro enquanto o circula. Visto de forma isolada, seu comportamento não faz sentido, lembra uma Ofelia louca a caminho de seu suicídio. Mas se adicionarmos outras cinco jovens fazendo exatamente o mesmo que ela faz no sentido do relógio, estaremos presenciando uma dança da festa do mastro de maio. À medida em que os homens e as mulheres passam uns pelos outros, entram e saem, suas fitas tecem uma espécie de capa tubular ao redor do poste. A dança representa simbolicamente o milagre central da vida social: *e pluribus unum*.



Figura 11.3. A festa do mastro de maio (maypole). De *The Illustrated London News*, August 14, 1858, p. 150.

A dança do mastro de maio parece ter se originado em algum momento entre as brumas do norte da Europa pré-cristã, e ainda acontece regularmente na Alemanha, no Reino Unido e Escandinávia, sempre como parte das festividades de maio. Seja qual for sua origem, é uma grande metáfora do papel que os deuses desempenham no tratado sobre religião de Wilson. Os deuses (como os mastros de maio) são instrumentos que permitem a união das pessoas em comunidade ao circularem em torno deles. Uma vez unidas pela círculo, essas comunidades funcionam com mais eficiência. Como Wilson diz: "as religiões existem primariamente para que as pessoas possam fazer juntas o que não podem fazer sozinhas".⁴³

De acordo com Wilson, esses tipos de círculos e de uniões têm sido feitos há mais de 10 mil anos. Não são necessários deuses altamente moralistas trovejando contra o adultério para manter as pessoas juntas, mesmo os maliciosos, moralmente caprichosos deuses dos coletores-caçadores podem ser usados para criar confiança e coesão. Um grupo de !Kung, por exemplo, acredita em um onipotente deus celestial que se chama //Gauwa, e também nos espíritos dos mortos chamados //gauwasi (! e // indicam sons de cliques, estalos). Esses seres sobrenaturais não oferecem guias morais, nem recompensas de bom comportamento, nem punições por pecados, simplesmente são as causas do que

acontece. Um dia sua caça vai bem porque os espíritos ajudaram, e no dia seguinte uma cobra lhe pica porque os espíritos se voltaram contra você. Esses seres são exemplos perfeitos do dispositivo hipersensível de agente em ação: as pessoas encontram agentes (causas volitivas) onde não há nada.

No entanto, mesmo esses espíritos, às vezes desagradáveis, desempenham um papel crucial na "danças de cura" que ocorrem entre os ritos religiosos centrais do !Kung. A antropóloga Lorna Marshall os descreve assim:

As pessoas se unem subjetivamente contra as forças externas do mal. ... A dança puxa todos juntos. ... Seja qual for o relacionamento entre elas, seja qual for o estado de seus sentimentos, se elas gostam ou não gostam umas das outras, se elas estão em bons ou maus termos umas com as outras, elas se tornam uma unidade, cantando, aplaudindo e movendo-se juntas em uma extraordinária união de batidas de pés e palmas, varridos pela música. Nenhuma palavra as divide; elas agem em conjunto para seu bem estar espiritual e físico e fazem algo juntas que as anima e lhes dá prazer.⁴⁴

Penso que !Kung se divertiria nos jogos de futebol da UVA.

Se os grupos humanos têm feito esse tipo de coisa desde o êxodo da África, e se o fizeram de uma certa forma, em vez de outras, e melhoraram a sobrevivência do grupo, então é difícil acreditar que não houve evolução genética-cultural e nem houve adequação recíproca entre módulos mentais e práticas sociais nos últimos 50 mil anos. É particularmente difícil acreditar que os genes para todos os módulos de subproduto ficassem sentados enquanto os genes de tudo o mais sobre nós começavam a mudar mais rapidamente, havendo um aumento de mudanças genéticas durante a era do Holoceno,⁴⁵ precisamente no momento em que os deuses se tornavam cada vez maiores e mais moralistas. Se o comportamento religioso tivesse consequências, para indivíduos e para grupos, de uma forma que se mantivesse estável ao longo de alguns milênios, então quase certamente haveria algum grau de evolução genética-cultural para mentes moralistas que acreditavam em deuses e que então usavam esses deuses para criar comunidades morais.

Em *Faith Instinct* o escritor de ciências Nicholas Wade analisa o que se conhece a respeito das práticas religiosas pré-históricas e confirma muito da teoria da religião de Wilson. Ele destaca que seja difícil contar uma história evolutiva em que essas antigas práticas configurassem uma vantagem sobre indivíduos, mas é óbvio que tais práticas ajudavam os grupos a competir com outros grupos. Ele resume a lógica de seleção de grupo com lucidez:

Pessoas que pertencessem a uma tal sociedade (religiosamente coesiva) tinham mais chances de sobreviver e reproduzir que aquelas em grupos menos coesivos, os quais poderiam ser eliminados pelos inimigos ou se dissolver em discórdias internas. Na população como um todo, os genes que promovem o comportamento religioso provavelmente tornam-se mais comuns a cada geração enquanto as sociedades menos coesivas perecem e as mais unidas prevalecem;⁴⁶

Divindades e religiões, em suma, são adaptações em nível de grupo para produção de coesão e confiança. Como as colmeias e os mastros de maio, elas são criadas pelos membros dos grupos, que então organizam as atividades dos grupos. As adaptações em nível de grupo, como observa Williams, implica em uma seleção de procedimentos operando em nível grupal.⁴⁷ E a seleção de grupo pode funcionar muito rápido (como no caso das galinhas selecionadas em nível de grupo para se tornarem mais dóceis em poucas gerações).⁴⁸ Dez mil anos é bastante tempo para uma evolução genética-cultural, incluindo alterações genéticas, para que pudesse ter acontecido.⁴⁹ E 50 mil anos é mais do que suficiente para genes, cérebros, grupos e religiões evoluírem em conjunto e de mãos dadas.

Essa posição – a posição de Wilson – tem implicações profundamente diferentes daquelas teorias sobre subprodutos puros que vimos anteriormente. Segundo Wilson, as mentes humanas e as mentes religiosas têm evoluído (similar às abelhas e suas colmeias físicas) por dezenas ou centenas ou milhares de anos. E se isso é verdade, então não podemos esperar que as pessoas possam abandonar a religião tão facilmente. Obviamente, as pessoas podem abandonar religiões *organizadas*, pois são inovações culturais bem recentes. Porém, mesmo quem rejeite todas as religiões não consegue se livrar da psicologia religiosa da figura 11.2. (p. 373): ligando o acreditar ao pertencer. Pedir às pessoas para desistir de todas as formas sagradas de pertencer e passar a viver em mundo de crenças puramente "racionais" é o mesmo que pedir às pessoas que desistam do planeta terra e passem a morar numa colônia em órbita lunar. Pode ser feito, mas iria precisar de uma engenharia de excelência e, mesmo após dez gerações, os descendentes dos colonos poderiam deixar nascer uma certa nostalgia pela gravidade e pelo ar da floresta.

SERÁ DEUS UMA FORÇA DO BEM OU DO MAL?

As religiões tornam as pessoas boas ou más? O neo ateísmo afirma que a religião é a raiz de todo o mal. Dizem que é a primeira causa da guerra, do genocídio, do terrorismo e da opressão às mulheres.⁵⁰ Os crédulos religiosos, por

sua vez, sempre dizem que os ateístas são imorais, e que não podem ser confiáveis. Mesmo John Locke, um dos luminares do iluminismo, escreveu que "as promessas, os convênios e os juramentos, os laços da sociedade humana, podem não ser impedimento para um ateu. Ao se afastar de Deus, mesmo que apenas em pensamento, todos esses laços de dissolvem." Então, quem estaria certo?

Por muitas décadas, o conflito parecia estar empatado. Nas pesquisas, pessoas religiosas sempre diziam dar dinheiro para a caridade, e diziam defender valores altruístas. Mas quando os psicólogos sociais traziam as pessoas aos laboratórios e lhes davam a chance de ajudar estranhos, os crentes raramente agiam melhor que os não crentes.⁵¹

Mas deveríamos esperar que a religião transforme pessoas em altruístas *incondicionais*, prontas a ajudar estranhos sob quaisquer circunstâncias? Seja o que for que Cristo tenha dito sobre o bom samaritano que ajudava os judeus feridos, se a religião é uma adaptação em nível de grupo, então deveria promover altruísmo *paroquial*. Devia fazer as pessoas excessivamente generosas e atenciosas para os membros das próprias comunidades, especialmente quando isso pode melhorar suas reputações. E, de fato, as religiões fazem exatamente isso. Estudos sobre doações a caridade nos Estados Unidos mostram que um quinto da população menos religiosa dá 1,5% de seu dinheiro para a caridade. Um quinto da população religiosa (frequentadora de igrejas, mesmo que não creiam) dá cerca de 7% de seus recursos à caridade, e a maioria dessas doações vão para organizações religiosas.⁵² É a mesma história no trabalho voluntário: as pessoas religiosas participam mais que as pessoas não religiosas, e o grosso desse tipo de trabalho é realizado por ou através de organizações religiosas.

Também há alguma evidência que pessoas religiosas se comportem melhor em experimentos controlados – especialmente quando trabalham umas com as outras. Uma equipe de economistas alemães pediu a voluntários em uma experiência para que participassem de um jogo onde uma pessoa seria o "confiável", a quem seria dado algum dinheiro a cada rodada.⁵³ O "confiável" então teria de decidir o quanto de dinheiro, se tivesse algum, passaria para o "confiado" (fiduciário). Qualquer quantia repassada seria triplicada pelo experimentador, até o ponto em que o "confiado" pudesse escolher quanto, se o tivesse, devolver ao "confiável". Todos participavam de várias rodadas, com diferentes pessoas de cada vez, às vezes como "confiável", às vezes como "confiado".

Economistas comportamentais sempre usam esse jogo, mas a novidade diferente deste estudo era revelar uma verdade, uma informação pessoal dos confiados ao confiáveis, antes que os confiáveis tomassem sua decisão inicial de confiar (as informações pessoas tinham sido coletadas semanas antes da

experiência). Em alguns casos, o confiável tomava conhecimento do grau de religiosidade do confiado, numa escala de 1 a 5. Quando os confiáveis sabiam que os confiados eram religiosos, eles transferiam mais dinheiro, o que mostra que esses alemães compartilhavam da mesma crença de Locke (sobre a credibilidade maior dos crentes). E o mais importante, os confiados religiosos realmente repassavam mais dinheiro que os confiados não religiosos, mesmo quando nada sabia sobre seus confiáveis. Os mais altos níveis de riqueza, portanto, seriam gerados quando as pessoas religiosas jogassem jogos justos com outras pessoas religiosas (Richard Sosis encontrou esse mesmo resultado, em um experimento de campo realizado em diversos *Kibutzim* israelenses)⁵⁴.

Muitos estudiosos têm falado sobre essa interação entre Deus, confiança e negócios. No mundo antigo, os templos sempre desempenharam uma função importante: juramentos eram realizados e os contratos assinados diante da divindade, com ameaças explícitas de punição sobrenatural em caso ab-rogação.⁵⁵ No mundo medieval, judeus e muçulmanos se destacaram no comércio de longa distância em parte porque suas religiões os ajudaram a criar relacionamentos confiáveis e contratos executáveis.⁵⁶ Mesmo hoje, os mercados que exigem uma confiança muito alta para funcionar de forma eficiente (como um mercado de diamantes) são muitas vezes dominados por grupos étnicos religiosamente ligados (como os judeus ultra-ortodoxos), que têm custos de transação e monitoramento mais baixos do que seus concorrentes seculares.⁵⁷

Então, as religiões fazem o que se espera delas. Como dizia Wilson, elas ajudavam pessoas "conquistar juntas o que não podiam conquistar sozinhas". Embora essa descrição de função sirva igualmente para a Máfia. As religiões ajudam seus praticantes ao reuni-los em um superorganismo que pode rezar – ou virar as costas – por cada um deles. O altruísmo religioso é uma benção ou uma maldição para os desagregados? No livro *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*, os cientistas políticos Robert Putnam e David Campbell analisam várias fontes de dados para descrever o quanto americanos religiosos e não-religiosos se diferem.

O senso comum nos diria que quanto mais dinheiro as pessoas reservem para seus grupos religiosos, menos teriam para qualquer outra coisa. Mas o senso comum tem se mostrado errado. Putnam e Campbell descobriram que quanto mais as pessoas frequentam serviços religiosos, mais generosos e caridosos se tornam fora da religião.⁵⁸ Naturalmente, as pessoas religiosas doam bastante para entidades religiosas, mas também doam mais do que as pessoas não-religiosas doam para entidades não-religiosas como a Sociedade Americana contra o Câncer.⁵⁹ Elas gastam muito tempo dentro das igrejas e sinagogas, mas também gastam mais tempo que as pessoas não-religiosas prestando serviços à vizinhança

e associações cívicas de todo tipo. Putnam e Campbell revelam seus achados sem rodeios:

De muitas formas diferentes, os americanos religiosos praticantes são melhores vizinhos e cidadãos do que os americanos seculares: são mais generosos com seu tempo e dinheiro, especialmente para ajudar os necessitados, e são mais ativos na vida comunitária⁶⁰.

Por que religiosos são vizinhos e cidadãos melhores? Para descobrir isso, Putnam e Campbell incluíam em uma de suas pesquisas uma longa lista de perguntas sobre crenças religiosas (por exemplo, "Você acredita no inferno? Você concorda que seremos chamados diante de Deus para responder pelos nossos pecados?") bem como questões sobre práticas religiosas (por exemplo, "com que frequência você lê as escrituras sagradas? Com que frequência você reza? "). Essas crenças e práticas demonstraram ser pouco importantes. Acreditar no inferno, rezar diariamente, ser católico, protestante, judeu ou mórmon... nada disso tem a ver com generosidade. O único fator que foi confiável e poderosamente associado aos benefícios morais da religião foi o *quanto as pessoas estavam envolvidas em relações com os seus correligionários*. São as amizades e as atividades grupais, realizadas a partir de uma matriz moral que enfatiza altruísmo. Isso é o que revela o melhor nas pessoas. Putnam e Campbell rejeitam a ênfase neo ateísta na crença e concordam com a conclusão direta de Durkheim: " O importante para a irmandade é a sensação religiosa de pertencimento, não é a crença religiosa".⁶¹

MACACOS E ABELHAS E DEUSES

O trabalho de Putnam e Campbell mostra que a religião, hoje em dia nos Estados Unidos, gera vastos excedentes de capital social cuja maior parte transborda para acabar beneficiando estrangeiros. Mas não há razão para pensar que a religião na maior parte do tempo e na maioria dos lugares tenha proporcionado tanto benefício além das suas fronteiras. As religiões, afirmo, são conjuntos de práticas culturais que se desenvolveram em conjunto com nossas mentes religiosas através de um processo de seleção multinível. Na medida em que alguma seleção em nível de grupo ocorreu, podemos esperar que as religiões e as mentes religiosas sejam paroquiais – focadas em ajudar o grupo em si, mesmo quando uma religião pregue o amor e a benevolência universal. A

religiosidade evoluiu porque as religiões bem sucedidas tornaram os grupos mais eficientes em "transformar os recursos em prole", como Lesley Newson disse (no capítulo 9).

A religião é, portanto, bem adequada para ser uma serviçal do grupoísmo, do tribalismo e do nacionalismo. Mostremos um exemplo, a religião não parece ser *a causa* do terrorismo suicida. De acordo com Robert Pape, que criou a base de dados de cada atentado terrorista suicida dos últimos cem anos, o terrorismo suicida é uma resposta nacionalista à ocupação militar promovida por um poder democrático culturalmente estrangeiro.⁶² É uma resposta às botas e tanques nas ruas – nunca para as bombas que caem do céu. É uma resposta à contaminação da pátria sagrada (Imagine um soco certeiro em uma colmeia, e fique com seu punho dentro dela um bom tempo).

A maioria das ocupações militares não levam a ataques suicidas. Tem de haver uma ideologia em ação para incentivar jovens a se martirizarem por uma causa maior. A ideologia pode ser secular (como é o caso dos Tigres Tamil, Marxistas-Leninistas, no Sri Lanka) ou pode ser religiosa (como é o caso dos muçulmanos xiitas que foram os primeiros a mostrar como o terrorismo suicida funciona, expulsando os Estados Unidos do Líbano em 1983). Qualquer coisa que sirva para unir as pessoas sob uma matriz moral que valorize o "grupo" *enquanto ao mesmo tempo demonize outro grupo* pode levar ao assassinato moralista, e muita religiões são bem adequadas para isso. A religião é, portanto, sempre um *acessório* para a atrocidade, e não a força motora da atrocidade.

Mas ao olharmos ao longo da história da humanidade, vemos nossas mentes moralistas como fenômenos quase milagrosos da evolução, e isso grita por uma explicação, de modo que podemos nos admirar pelo papel desempenhado pela religião que nos ajudou chegar até aqui. Somos *Homo duplex*; 90% macacos e 10%abelhas. As religiões bem sucedidas funcionam em ambos os níveis de nossa natureza para controlar o egoísmo ou, no mínimo, canalizá-lo de modo a contribuir mais vezes para o grupo. Os deuses são úteis para a criação de matrizes morais que as criaturas glauconianas entendem como fortes incentivos a seguir. E os deuses fazem parte da essência da evolução de nossa camada apicultural; quando realmente transcendemos nosso interesse próprio para ajudar os outros, ou nossos grupos.

As religiões são exoesqueletos morais. Quando vivemos numa comunidade religiosa, estamos imersos em um conjunto de normas, relacionamentos e instituições que agem, em primeiro lugar, no *elefante* para influenciar nosso comportamento. Mas quando vivemos como ateístas em uma comunidade liberal sob uma matriz moral pouco rígida, precisamos contar mais com nossa bússola moral pessoal, guiada pelo *condutor*. Isso pode parecer apelativo aos

racionalistas, mas é também uma receita para a anomia – a palavra durkheimiana para o que acontece à sociedade que não compartilha de um ordenamento moral⁶³ (isto é, falta de leis, desordem). Evoluímos para viver, negociar e confiar a partir de matrizes morais compartilhadas. Quando as sociedade perdem o controle de seus indivíduos, permitindo que façam o que quiserem, o resultado é sempre uma redução da felicidade e um aumento dos suicídios, como Durkheim já mostrou há mais de um século.⁶⁴

As sociedades que se esqueceram do exoesqueleto da religião deveriam refletir cuidadosamente sobre o que tem acontecido durante as últimas gerações. Não sabemos realmente, pois as primeiras sociedades ateístas somente surgiram na Europa nas últimas décadas. Elas são as menos eficientes sociedade que se conhece em transformar recursos (os quais têm muito) em proles (das quais têm poucas).

A DEFINIÇÃO DE MORALIDADE, ENFIM

Você está prestes a terminar de ler um livro sobre moralidade, e ainda não lhe dei uma definição de moralidade. Há uma razão para isso. A definição que lhe darei, em breve, teria pouco sentido no capítulo 1. Pois não teríamos ainda a misturado com suas intuições sobre moralidade, de modo que achei melhor esperar. Agora, após onze capítulos em que desafiei o racionalismo (na Parte I), extrapolei o domínio da moralidade (na Parte II), e disse que o grupoísmo era a inovação chave que nos levou além do egoísmo para dentro da civilização (Parte III), acho que estamos prontos.

Sem surpresas, minha abordagem começa em Durkheim, que dizia: "Moral é tudo que seja fonte de solidariedade, tudo que force o homem a... regular suas ações por algo além do... seu próprio egoísmo."⁶⁵ Como sociólogo, Durkheim focava em fatos sociais – coisas que existem fora da mente individual – e que restringem o egoísmo dos indivíduos. Exemplos de fatos sociais são as religiões, as famílias, as leis e as redes compartilhadas de sentido, as quais chamo de matrizes morais. E porque sou psicólogo, insisto que devemos incluir a mente interior também, os sentimentos morais, o advogado interno (o relações públicas), as seis fundações morais, o botão de colmeia, e todos os demais mecanismos

psicológicos evoluídos que citei neste livro.

Minha definição junta essas duas peças do quebra-cabeças para descrever os *sistemas morais*:

Sistemas morais são conjuntos interligados de valores, virtudes, normas, práticas, identidades, instituições, tecnologias e mecanismos psicológicos evoluídos que trabalham juntos para reprimir ou regular o interesse próprio a fim de tornar possível a cooperação em sociedades.⁶⁶

Vou fazer duas considerações sobre esta definição agora, e depois usá-la no capítulo final para examinar algumas das principais ideologias políticas da sociedade ocidental.

Primeira, esta é uma definição funcionalista. Eu defino a moralidade pelo que ela *faz*, em vez de especificar o que possa ser considerado moral. Turiel, em comparação, definiu a moralidade como algo relacionado a "justiça, direitos e bem estar".⁶⁷ Mas qualquer esforço para definir a moralidade ao especificar alguns temas como "morais" em si mesmos, considerando o restante como "convenções sociais" está na fronteira do paroquial. É uma comunidade moral dizendo, "eis aqui nossos valores centrais, e definimos a moralidade a partir de nossos valores centrais, vocês aí é se danem". Como mostrei nos capítulos 1 e 7, a definição de Turiel nem mesmo se aplica a todos os americanos, é uma definição de e para ocidentais educados e politicamente liberais.

Naturalmente, é possível que uma comunidade moral tenha realmente acertado em algum sentido, e o resto do mundo esteja errado, o que nos leva a uma segunda questão. Os filósofos tipicamente distinguem definições *descritivas* de moralidade (que simplesmente descrevem o que as pessoas acham o que seja moral) e definições *normativas* (que especificam o que seja real e verdadeiramente certo, indiferente ao que alguém pense a respeito). E até o momento este livro tem sido inteiramente descritivo. Já disse antes que algumas pessoas (principalmente aquelas liberais seculares como Turiel, Kohlberg e os neoateístas) acham que a moralidade diz respeito à justiça e ao dano. Outras pessoas (especialmente as religiosas conservadoras e outras pessoas de culturas não ocidentais) acham que o domínio da moralidade é muito mais amplo, e usam as seis ou mais fundações morais para construir suas matrizes morais. Essas considerações são todas empíricas, factuais e verificáveis, ofereci evidências de todas elas nos capítulos 1, 7 e 8.

Mas filósofos estão raramente interessados no que as pessoas pensam. O campo da ética normativa está preocupado que ações sejam *verdadeiramente*

certas ou erradas. Os mais conhecidos sistemas de ética normativa são os uni-receptores que descrevi no capítulo 6: o utilitarismo (que nos diz para maximizar o bem estar) e o deontológico (que em sua forma kantiana nos diz para priorizar os direitos e a autonomia dos outros). Quando se tem um único e claro princípio, é possível então julgar moralmente outras culturas a partir dele. Algumas culturas ganham mais pontos que outras, significando que são moralmente superiores.

Minha definição de moralidade foi desenvolvida como uma definição descritiva, e não funciona sozinha como definição normativa (como definição normativa, ela daria mais pontos para sociedades fascistas ou comunistas, assim como aos cultos, na medida em que atingissem altos níveis de cooperação ao criarem uma ordem moral compartilhada). Mas acho que minha definição funciona bem como um complemento para outras teorias normativas, especialmente aquelas que sempre tiveram dificuldade em enxergar grupos e fatos sociais. Os utilitaristas, desde Jeremy Bentham têm focado intencionalmente em indivíduos. Tentam melhorar o bem estar da sociedade dando aos indivíduos o que desejam. Mas uma versão durkheimiana do utilitarismo reconheceria que o florescimento humano precisa da ordem social e do envolvimento pessoal. E partiria da premissa de que a ordem social seja extraordinariamente preciosa e difícil de obter. Um utilitarismo durkheimiano estaria aberto à possibilidade de que as fundações vinculantes – Lealdade, Autoridade e Santidade – desempenham um papel crucial para o bem da sociedade.

Não sei qual seria a melhor teoria ética normativa para os indivíduos em suas vidas privadas.⁶⁸ Mas quando falamos sobre fazer leis e implementar políticas públicas nas democracias ocidentais que contenham certo grau de miscigenação e diversidade moral, considero que não exista páreo para o utilitarismo.⁶⁹ Acho que Jeremy Bentham estava certo, as leis e as políticas públicas deviam almejar, em primeiro lugar, a produção do máximo de bem total.⁷⁰ Eu só gostaria que Bentham lesse Durkheim e reconhecesse que somos *Homo duplex* antes de nos dizer, e a nossos legisladores, como maximizar esse bem total.⁷¹

RESUMO

Se consideramos a religião um conjunto de crenças em agentes sobrenaturais, estamos sujeitos a não entendê-la. Vamos achar que essas crenças sejam ilusões idiotas, como se fossem parasitas que tiram proveito de nossos cérebros em benefício deles. Mas se levamos em conta a abordagem durkheimiana da religião (focando no pertencer) e a abordagem darwiniana da moralidade (envolvendo

seleção multinível), temos uma imagem bem diferente. Veremos que essas práticas religiosas têm mantido nossos ancestrais unidos em grupos por dezenas de milhares de anos. Essas uniões têm uma certa cegueira – em relação a uma pessoa, a um livro ou princípios declarados como sagrados, de modo que os devotos não possam questionar ou pensar claramente a respeito.

Nossa habilidade de crer no sobrenatural pode ter começado como um subproduto accidental de um dispositivo hipersensível de agente, mas logo que os seres humanos passaram a acreditar nesses agentes, os grupos que os usavam para construir comunidades morais foram as que duraram mais e prosperaram. Como as comunidades religiosas do século XIX, usavam seus deuses para exigir sacrifícios e compromisso dos membros. Como as pessoas nos estudos sobre trapaça e jogos de confiança, seus deuses ajudaram a reduzir a fraude e aumentar a confiança. Somente grupos que promovam o compromisso e condenem a desagregação podem crescer.

É por isso que as civilizações humanas cresceram tão rápido após as primeiras colheitas e os animais foram domesticados. Religiões e mentes moralistas têm evoluído em conjunto, cultural e geneticamente, por dezenas de milhares de anos antes da Era holocênica, e ambas as evoluções aceleraram quando a agricultura trouxe novos desafios e oportunidades. Somente os grupos cujos deuses promoviam a cooperação, e cujas mentes individuais respondiam a esses deuses, estavam prontos para enfrentar esses desafios e receber os prêmios.

Nós, humanos, temos uma habilidade extraordinária de nos preocuparmos com coisas além de nós mesmos, permanecer em voltar de tais coisas com outras pessoas e, nesse processo, ficar unidos em equipes que podem almejar projetos maiores. É isso que a religião faz. E com poucas diferenças, é o que a política faz também. No capítulo final vamos dar uma última olhada na psicologia da política. Vamos tentar imaginar porque algumas pessoas escolhem se reunir em torno de uma ideologia política em vez de outra. E vamos olhar especialmente em como a afiliação político-partidária impede as pessoas de enxergar as razões, os princípios morais de seus oponentes – e a sabedoria que pode ser encontrada em meio às diversas ideologias existentes.

1 McNeill, 1995, veja o capítulo 10. A ligação com a agressividade é mais óbvia em algumas outras universidades onde o movimento utilizado durante o cântico é o balançar de um machado tomahawk (por exemplo, da Universidade Estadual da Flórida) ou o abrir e fechar dos maxilares de um jacaré (da Universidade da Flórida) para os fãs da equipe adversária do outro lado do estádio.

2 Desenvolvi essa analogia, e muitas das ideias neste capítulo, com Jesse Graham em *Graham & Haidt*, 2010.

3 Durkheim 1965/1915, p. 62.

4 Ou, para alguns na extrema esquerda, a culpa foi colocada na própria América. Veja, por exemplo, a afirmação de Ward Churchill em 2003 de que as pessoas nas Torres Gêmeas mereceram morrer. Observo que há uma longa história de hostilidade da esquerda para com a religião, desde Marx e os *filósofos* franceses no século XVIII. Acredito que a atual defesa da esquerda ao Islã nas nações ocidentais não é uma defesa da

religião de realmente; é o resultado da crescente tendência da esquerda em ver muçulmanos como vítimas da opressão na Europa e na Palestina. Também observo que nos dias seguintes aos ataques do 11 de setembro, o presidente Bush se colocou firmemente ao lado daqueles que disseram que o islamismo é uma religião de paz.

5 O budismo é geralmente poupado da crítica e, às vezes, até mesmo abraçado – por exemplo, por Sam Harris – talvez porque possa ser facilmente secularizado e tomado como um sistema filosófico e ético que descansa firmemente na fundação Cuidado. O Dalai Lama faz precisamente isso em seu livro de 1999, *Ética para o Novo Milênio*.

6 Harris 2004, p. 65.

7 Ibid., p. 12. Harris considera a crença como a quintessência da humanidade: "A humanidade de qualquer cérebro consiste principalmente na sua capacidade de avaliar novas declarações de verdade proposicional à luz de inúmeros outras que já aceita" (ibid., p. 51). Essa é uma boa definição para um racionalista, mas, como intuicionista social, penso que a humanidade de qualquer cérebro consiste em sua capacidade de compartilhar intenções e entrar nas alucinações consensuais (ou seja, matrizes morais) que criam comunidades morais cooperativas. Veja a minha discussão sobre o trabalho de Tomasello no capítulo 9. Veja também Harris et al. 2009.

8 Dawkins 2006, p. 31.

9 Ibid.

10 Dennett, 2006, p. 9, diz que as religiões são "sistemas sociais cujos participantes declaram fé em um agente ou agentes sobrenaturais de quem a aprovação deve ser buscada". Dennett reconhece, pelo menos, que as religiões são "sistemas sociais", mas a maior parte do resto do livro se concentra nas causas e consequências das falsas crenças realizadas pelos indivíduos e, na nota de rodapé de sua definição, ele compara explicitamente a definição dele com a de Durkheim.

11 Veja, por exemplo, Ault, 2005; Eliade, 1957/1959. Eu observo que o maior estudioso da religião na psicologia, William James (1961/1902), também partiu da perspectiva do crente solitário. Ele definiu a religião como "os sentimentos, os atos e as experiências dos homens individuais em sua solidão, na medida em que se apreendem em relação a tudo o que eles possam considerar o divino". O foco na crença não é exclusivo dos neoteístas. É comum aos psicólogos, biólogos e outros cientistas naturais, em contraste com sociólogos, antropólogos e estudiosos de departamentos de estudos religiosos, todos mais qualificados para pensar o que Durkheim chamou de "fatos sociais".

12 Veja, por exemplo, Froese e Bader 2007; Woodberry e Smith, 1998.

13 Dennett 2006, p. 141.

14 Dawkins 2006, p. 166.

15 Um meme é um pedaço (bit) de informação cultural que pode evoluir da mesma maneira que um gene evolui. Veja Dawkins, 1976.

16 Barrett 2000; Boyer 2001.

17 Essa ideia foi popularizada por Guthrie, 1993.

18 Dawkins, 2006, p. 174. Mas o empenho religioso e as experiências de conversão religiosa começam com seriedade na adolescência, que são precisamente os anos em que as crianças parecem menos propensas a acreditar no que os adultos digam.

19 Dennett 2006, capítulo 9. Eu acredito que Dennett está correto.

20 Bloom 2004; 2012. Bloom não é um neo ateu. Eu acho que sua sugestão aqui é correta – este é um dos precursores psicológicos mais importantes das crenças sobrenaturais.

21 Dennett 2006, p. 123.

22 Veja também Blackmore, 1999. Blackmore é um teórico dos memes que originalmente compartilhava da visão de Dawkins de que as religiões eram memes que se espalhavam como vírus. Mas depois de ver a evidência de que as pessoas religiosas são mais felizes, mais generosas e mais férteis, ela reconsiderou esse posicionamento. Veja Blackmore, 2010.

23 Dawkins 2006, p. 188.

24 Atran and Henrich 2010.

25 Para relatos detalhados sobre como os deuses e as religiões evoluíram, veja Wade 2009; Wright 2009.

26 Roes e Raymond, 2003; Norenzayan e Shariff, 2008.

27 Zhong, Bohns, and Gino 2010.

- 28 Haley and Fessler 2005.
- 29 Shariff and Norenzayan 2007.
- 30 Sosis 2000; Sosis and Alcorta 2003.
- 31 Sosis and Bressler 2003.
- 32 Rappaport 1971, p. 36.
- 33 Por "racional", quero dizer que o grupo pode atuar de forma a promover seus interesses a longo prazo, em vez de se desagregarem quando indivíduos perseguem seus próprios interesses privados. Veja Frank, 1988, para uma análise semelhante de como as emoções morais podem tornar as pessoas "estrategicamente irracionais" de uma maneira que as ajude a resolver "problemas de compromisso".
- 34 Ou talvez alguns milhares de anos antes da agricultura, caso o misterioso sítio arqueológico de Göbekli Tepe, na Turquia, já tenha sido dedicado a deuses maiores ou moralistas. Veja Scham, 2008.
- 35 Veja Hawks et al. 2007 e capítulo 9, para revisar a velocidade da evolução genética. Veja Powell e Clark, em breve, para uma crítica dos modelos de subproduto que também seguem essa questão – a de que as teorias de subproduto não impedem a adaptação biológica subsequente.
- 36 Richerson e Boyd, 2005, p. 192, como descrevi no capítulo 9.
- 37 Junto com Eliot Sober, por exemplo, Sober e Wilson, 1998.
- 38 Dawkins, 2006, p. 171, concede que a religião possa fornecer essas condições especiais. Ele então não oferece nenhum argumento contra a possibilidade da religião facilitar a seleção de grupos e, desde que essa possibilidade seja verdadeira, ela refuta o argumento de que a religião seja um parasita e não uma adaptação. Exorto os leitores a examinarem com atenção as pp. 170-72 de *The God Delusion*.
- 39 Se eu pareço, às vezes, muito entusiasmado com a seleção do grupo, é porque eu li a *Catedral de Darwin* em 2005, enquanto escrevia o último capítulo da *Hipótese da Felicidade*. Quando terminei o livro de Wilson, senti que havia encontrado o elo perdido de meu entendimento não só sobre a felicidade e por que ela nasce do "entre (o dentro e o fora)", mas também sobre a moralidade e por que ela une e cega as pessoas.
- 40 D. S. Wilson 2002, p. 136.
- 41 Lansing 1991.
- 42 Hardin 1968.
- 43 D. S. Wilson 2002, p. 159.
- 44 Marshall 1999, citado em Wade 2009, p. 106.
- 45 Hawks et al. 2007, descrito no capítulo 9; Roes e Raymond 2003.
- 46 Wade 2009, p. 107; emphasis added.
- 47 G. C. Williams 1966
- 48 Muir, 1996; veja o capítulo 9. Repito que as pressões de seleção sobre os humanos provavelmente nunca foram tão fortes e consistentes quanto as aplicadas em experimentos de reprodução, então eu não falaria sobre a evolução genética ocorrida em cinco ou dez gerações. Mas trinta ou quarenta gerações seriam consistentes com muitas das mudanças genéticas encontradas nas populações humanas e descritas em Cochran e Harpending, 2009.
- 49 Ver Bowlesm, 2009.
- 50 Esta declaração é mais verdadeira para Harris e Hitchens, menos verdadeira para Dennett.
- 51 Para uma revisão concisa dessas duas literaturas, veja Norenzayan e Shariff 2008.
- 52 Putnam e Campbell 2010.
- 53 Tan and Vogel 2008.
- 54 Ruffle e Sosis, 2006, a pesquisa tinha membros de *kibutzim*, seculares e religiosos, de Israel, participando em duplas de jogos de cooperação com rodadas únicas. Os religiosos (homens) que oravam juntos com frequência davam conta de conter melhor seu próprio egoísmo e assim maximizar a quantia de dinheiro que dividiam no final do jogo.
- 55 Larue 1991.
- 56 Veja discussão em Norenzayan e Shariff 2008.
- 57 Coleman 1988.
- 58 Putnam e Campbell são cuidadosos em traçar inferências causais de seus dados correlacionais. Mas pelo fato de têm dados coletados ao longo de vários anos, eles foram capazes de ver se os aumentos ou diminuições na participação religiosa prediziam mudanças no comportamento no ano seguinte, entre os

indivíduos. Eles concluíram que os dados são mais consistentes com uma explicação causal, em vez de resultar de uma terceira variável aleatória.

59 Arthur Brooks chegou a essa mesma conclusão em seu livro de 2006, *Who Really Cares*.

60 Putnam and Campbell 2010, p. 461.

61 Ibid., p. 473.

62 Pape 2005. A razão pela qual as democracias sejam alvo principais do terrorismo suicida é que as democracias são mais sensíveis à opinião pública. Atentados terroristas contra ditaduras não são muito atraentes para os terroristas.

63 Reconheço que tais sociedades mais livres são uma benção para os excluídos de uma ordem moral religiosa, como os homossexuais que vivem em áreas dominadas por cristãos conservadores ou muçulmanos.

64 Durkheim 1951/1897. Pela evidência de que as observações de Durkheim sobre as taxas de suicídio são verdadeiras até hoje, veja Eckersley e Dear 2002, e veja o aumento acentuado das taxas de suicídio entre os jovens nos Estados Unidos a partir da década de 1960, ao mesmo tempo em que a anomia aumentava. (Consulte www.suicide.org/suicidestatistics.html.)

65 Durkheim 1984/1893, p. 331.

66 Citei e justifiquei essa definição em publicações anteriores, incluindo Haidt e Kesebir 2010.

67 Turiel 1983, p. 3, e capítulo 1.

68 Pessoalmente acho que a ética da virtude é a estrutura normativa que mais se encaixa à natureza humana. Veja Haidt e Joseph 2007 para uma revisão.

69 Concordo com Harris, 2010, em sua escolha do utilitarismo, mas com duas grandes diferenças: (1) Eu endosso isso apenas para políticas públicas, pois não acho que os indivíduos sejam obrigados a produzir o maior benefício total, e (2) Harris afirma que seja monista. Ele diz ser certo é tudo aquilo que possa maximizar a felicidade das criaturas conscientes, e ele acredita que a felicidade pode ser medida com técnicas objetivas, como um escâner fMRI. Discordo. Sou pluralista, não monista. Eu sigo Shweder (1991; Shweder e Haidt, 1993) e Berlin, 2001, acreditando que existem bens e valores múltiplos e às vezes conflitantes, e não há uma maneira aritmética simples de classificar as sociedades em uma única dimensão. Não há como eliminar a necessidade de uma reflexão filosófica sobre o que faz uma boa sociedade.

70 Estou apoiando aqui uma versão do utilitarismo conhecida como "utilitarismo de regras", que diz que devemos procurar criar o sistema e as regras que, a longo prazo, produzirão o maior bem total. Isso contrasta com o "utilitarismo do ato", que diz que devemos procurar maximizar a utilidade em cada caso, com cada ato.

71 Concedo que o utilitarismo, definido de forma abstrata, já inclui Durkheim. Se pudesse comprovar que Durkheim estava correto sobre como fazer as pessoas florescerem, então muitos utilitaristas concordariam em implementar políticas durkheimianas. Mas, na prática, os utilitaristas tendem a ser grandes sistemáticos que se concentram em indivíduos e têm dificuldade em ver grupos. Eles também tendem a ser politicamente liberais e, portanto, são susceptíveis de resistir à ideia das fundações de Lealdade, Autoridade ou Santidade. Penso, portanto, que o termo utilitarismo durkheimiano é útil como um constante lembrete de que os humanos são *Homo duplex* e que ambos os níveis da natureza humana devem ser incluídos no pensamento utilitário.

Será que podemos discordar de forma mais construtiva?

"Política não é brincadeira", disse um humorista de Chicago em 1895;¹ não é um jogo para crianças. Desde então, o provérbio foi usado para justificar a revoltante sordidez da política americana. Os racionalistas podem sonhar com um estado utópico onde a política seja feita por grupos de especialistas imparciais, mas no mundo real parece não haver alternativa a um processo político no qual os partidos competem para ganhar votos e dinheiro. Essa competição sempre envolve truques e demagogia, já que os políticos agem ligeiros e sem compromisso com a verdade, com ajuda de seus assessores de imprensa internos (condutores) para que se vejam sob a melhor luz possível enquanto seus oponentes são vistos como tolos que levariam o país à ruína.

Mesmo assim, porque tanta sordidez *nisso* tudo? Muitos americanos notam as coisas ficando piores. O país agora parece polarizado e prejudicado até o ponto da disfunção. E estão certos. Até alguns anos atrás, havia alguns cientistas políticos que alegavam que a chamada guerra cultural era limitada a Washington, e que os americanos não haviam se tornado mais polarizados em suas opiniões em relação à maioria das questões políticas.² Mas nos últimos doze anos, os americanos começaram a se separar ainda mais. Houve um declínio no número de pessoas que se chamavam centristas ou moderadas (de 40% em 2000 para 36% em 2011), um aumento no número de conservadores (de 38% para 41%) e um aumento no número dos liberais (de 19% para 21%).³



FIGURA 12.1. Civility now. [Pare. Essas brigas partidárias estão nos ferindo!] [Estamos perdendo nossa vantagem competitiva] Esses cartazes foram criados por Jeff Gates, designer

gráfico, para o Chamomile Tea Party, desenhando cartazes americanos da Segunda Guerra Mundial. (Consulte www.chamomileteaparty.com. Usado sob permissão)

Mas essa ligeira dispersão do eleitorado não é nada comparada ao que aconteceu em Washington, na mídia e na classe política de forma mais ampla. As coisas mudaram na década de 1990, começando com novas regras e novos comportamentos no Congresso.⁴ As amizades e os contatos sociais através das fronteiras partidárias foram desencorajados. E uma vez que as conexões humanas se enfraqueceram, tornou-se mais fácil tratar os membros da outra parte como inimigos permanentes e não como colegas de um clube elitista. Os candidatos começaram a gastar mais tempo e dinheiro em "oppo" (pesquisa da oposição), onde membros do pessoal ou consultores pagos desenterram a sujeira dos oponentes (às vezes ilegalmente) e depois empurram o que encontram para a mídia. Como um congressista mais velho afirmou recentemente: "Isso aqui não é mais um grupo colegiado. É mais como gangues contra gangues. Os membros caminham na câmara cheios de ódio."⁵

Esta mudança para uma mentalidade mais moralista e tribal foi bem ruim na década de 1990, um tempo de paz, prosperidade e orçamentos equilibrados. Mas hoje em dia, quando as situações fiscais e políticas são muito piores, muitos americanos sentem estar em um navio afundando, onde a tripulação está muito ocupada em brigar entre si para se preocupar em tapar os vazamentos.

No verão de 2011, as apostas ganharam impulso. O fracasso dos dois partidos em chegar a um acordo para aprovar um projeto de lei que elevasse o teto da dívida, mais o fracasso ao tentar fazer uma "grande barganha" para reduzir o déficit de longo prazo, levou uma agência de classificação de títulos a rebaixar a classificação de crédito da América. O rebaixamento levou o mercado de ações a cair em todo o mundo e aumentou as perspectivas de uma recessão "dupla" dentro de casa – o que seria um desastre para muitos países em desenvolvimento que exportavam para a América. O hiperpartidismo da América é agora uma ameaça para o mundo.

O que está acontecendo? No capítulo 8, descrevi a guerra cultural americana como uma batalha entre uma moral de três fundamentos e uma moral de seis fundamentos. Mas o que leva as pessoas a adotar qualquer uma dessas moralidades em primeiro lugar? Os psicólogos descobriram muito sobre as origens psicológicas do partidarismo. A moralidade enlaça e cega, e para entender a confusão em que estamos, temos que entender por que algumas pessoas criam laços com o grupo liberal, e outras com o grupo conservador, e algumas com outros grupos ou com nenhum.

UMA NOTA SOBRE A DIVERSIDADE POLÍTICA

Vou focar naquilo que já se conhece sobre a psicologia dos liberais e dos conservadores – as duas extremidades de uma escala unidimensional. Muita gente se ressentida e resiste às tentativas de redução da ideologia a uma única dimensão. De fato, um dos pontos fortes da Teoria da Fundações Morais é que ela fornece seis dimensões, permitindo milhões de possíveis combinações. Não existem apenas dois tipos de gente. Infelizmente, a maioria das pesquisas sobre psicologia política têm utilizado a dimensão esquerda-direita com amostras americanas, e dessa forma, é tudo que temos para analisar. Mas também devo destacar que mesmo essa unidimensionalidade é bastante útil. A maioria das pessoas nos Estados Unidos e na Europa podem ser encaixadas ao longo do eixo esquerda-direita (e a maior parte delas está mais perto do centro).⁶ E esse eixo é a espinha dorsal da guerra cultural americana e das votações no congresso,⁷ então, mesmo que poucas pessoas, relativamente, se encaixem perfeitamente nos tipos extremos que vou descrever, entender as psicologias do liberalismo e do conservadorismo é vital para entender um problema que ameaça o mundo inteiro.

DOS GENES ÀS MATRIZES MORAIS

Aqui está uma definição simples de ideologia: "Um conjunto de crenças sobre a ordem apropriada da sociedade e como ela pode ser alcançada".⁸ E aqui está a mais básica de todas as questões ideológicas: Preservar a ordem atual ou alterá-la? Na assembleia francesa de 1789, os delegados que preferiam a preservação estavam sentados no lado direito da câmara, enquanto aqueles que preferiam a mudança ficavam à esquerda. Os termos *direita* e *esquerda* representam o conservadorismo e o liberalismo desde então.

Desde Marx, os teóricos políticos assumem que as pessoas escolhem as ideologias para justificar seus próprios interesses. Os ricos e poderosos querem preservar e conservar, os camponeses e trabalhadores desejam mudar as coisas (ou desejariam, ao menos, caso tivessem as consciências despertadas para atender seus próprios interesses, dizem os marxistas). Porém, mesmo que a classe social tenha sido uma boa indicadora de ideologia, essa ligação tem sido amplamente questionada atualmente, pois os ricos se dividem (entre os industriais quase todos de direita, e o bilionários tecnológicos, quase todos de esquerda) e os pobres também (entre os rurais, quase todos de direita, e os urbanos, quase

todos de esquerda). E quando os cientistas políticos perceberam isso, descobriram que atender aos próprios interesses é uma referência muito pobre para indicar opiniões políticas.⁹

Assim, durante a maior parte do final do século XX, os cientistas políticos acreditaram em teorias vazias nas quais as pessoas herdavam as ideologias dos pais ou dos programas de televisão que assistiam.¹⁰ Alguns cientistas políticos chegaram a dizer que a maioria das pessoas estaria tão confusa quanto a questões políticas que nem teriam realmente alguma ideologia a defender.¹¹

Mas então chegaram os estudos dos gêmeos. Na década de 1980, quando os cientistas começaram a analisar grandes bancos de dados que permitiram comparar gêmeos idênticos (que compartilham *todos* os seus genes e, geralmente, os mesmos ambientes pré-natal e infantil) com gêmeos fraternos do mesmo sexo (que compartilham *metade* de seus genes, e também os ambientes pré-natais e infantis), eles descobriram que os gêmeos idênticos eram mais parecidos com quase tudo.¹² E, além disso, os gêmeos idênticos criados em famílias separadas (por adoção) geralmente se tornavam muito semelhantes, enquanto as crianças não aparentadas criadas juntas (por adoção) raramente se tornavam semelhantes entre si, ou para seus pais adotivos; elas tendem a ser mais parecidas com seus pais genéticos. Os genes contribuem, de alguma forma, para quase todos os aspectos das nossas personalidades.¹³

Não estamos apenas falando sobre QI, doenças mentais ou traços básicos de personalidade como a timidez. Estamos falando sobre o grau em que se gosta de jazz, alimentos picantes e arte abstrata; a probabilidade de se divorciar ou de morrer em um acidente de carro; o grau de religiosidade e orientação política quando adulto. Se alguém se acha à direita ou à esquerda do espectro político isso é tão hereditário como a maioria das outras características: a genética explica de 33% a 50% da variabilidade de opiniões políticas entre as pessoas.¹⁴ Ser criado em uma família liberal ou em uma família conservadora conta menos do que se possa acreditar.

Como pode ser? Como pode haver uma base genética para as opiniões sobre a energia nuclear, a tributação progressiva e a ajuda externa quando essas questões só surgiram nos últimos séculos? E como pode haver uma base genética para a ideologia quando as pessoas às vezes mudam de partido político quando adultos?

Para responder a isso ajuda voltarmos à definição de *inato* que dei no capítulo 7. Inato não significa imutável; significa estruturado antes da experiência. Os genes orientam a construção do cérebro no útero, mas apenas um primeiro rascunho, por assim dizer. Esse rascunho é revisado por experiências de infância. Para entender as origens da ideologia, devemos ter uma perspectiva desenvolvimentista, começando com os genes e terminando com um voto adulto

para um candidato específico ou nos juntando a um protesto político. Existem três etapas importantes no processo.

Etapa 1: Os genes fazem o cérebro

Após analisar o DNA de 13 mil australianos, os cientistas encontraram recentemente vários genes que são diferentes entre liberais e conservadores.¹⁵ A maior parte deles funciona a partir de neurotransmissores, especificamente glutamato e serotonina, ambos envolvidos na resposta cerebral a ameaças e receios. Esta descoberta explica muitos estudos que mostram conservadores reagindo mais forte que liberais a sinais de perigo, incluindo as ameaças de germes e contaminação, e mesmo a ameaças sem perigo aparentemente como explosões repentinas sem origem aparente.¹⁶ Outros estudos envolveram genes relacionados a receptores de dopamina, que tem sido associada à sensação de busca espiritual e expansão da consciência, estados mentais há muito associados ao liberalismo.¹⁷ Como o escritor renascentista Michel de Montaigne disse: "As únicas coisas que considero gratificantes... são a variedade e o gozo da diversidade".¹⁸

Embora os efeitos de um único gene sejam minúsculos, essas descobertas são importantes porque ilustram um tipo de caminho que leva dos genes à política: os genes (coletivamente) formam, para algumas pessoas, cérebros que são mais (ou menos) reativos às ameaças e que produzem menos (ou mais) prazer quando expostos a novidades, mudanças e novas experiências.¹⁹ Estes são dois dos principais fatores de personalidade que foram consistentemente encontrados para distinguir os liberais e os conservadores. Um grande artigo de revisão do psicólogo político John Jost encontrou algumas outras características, mas quase todas estão relacionadas conceitualmente com a sensibilidade à ameaça (por exemplo, os conservadores reagem mais fortemente ao que os lembre da morte) ou com a abertura à experiência (por exemplo, os liberais têm menos necessidade de ordem, estrutura e conclusão).²⁰

Etapa 2: características guiam crianças por diferentes caminhos

De onde vêm nossas personalidades? Para responder a isso, precisamos distinguir entre três diferentes níveis de personalidade, de acordo com a útil teoria de Dan McAdams.²¹ O nível mais baixo de nossas personalidades, o qual

ele batizou de "características disposicionais", são espécies de amplificações de personalidade que se revelam em diferentes situações de forma consistente da infância à velhice. São as características de sensibilidade à ameaça, busca da novidade, extroversão e consciência, e que não são módulos mentais que algumas pessoas têm e outras não – são mais como ajustes configuráveis dos sistemas cerebrais que todos possuímos.

Imaginemos um casal de gêmeos fraternos, um irmão e uma irmã criados juntos na mesma casa. Durante os nove meses juntos no útero de sua mãe, os genes do irmão estavam ocupados construindo um cérebro que seria um pouco maior do que a média em nível de sensibilidade às ameaças, um pouco menor que a média na tendência de sentir prazer quando exposto a experiências radicalmente novas. Os genes da irmã estavam ocupados fazendo um cérebro com as configurações opostas.

Os irmãos cresceram na mesma casa e frequentaram as mesmas escolas, mas gradualmente criaram mundos diferentes para cada um. Mesmo no jardim de infância, o comportamento dele faz com que os adultos os tratem de forma diferente. Uma pesquisa identificou que mulheres que se achavam liberais (quando adultas) tinha sido classificadas por suas professoras (do jardim de infância) com características de insensibilidade à ameaça e busca pela novidade.²²

Futuros liberais foram descritos como mais curiosos, verbais e autoconfiantes, ao mesmo tempo em que são assertivos e agressivos, menos obedientes e ordeiros. Portanto, se pudessemos observar nosso casal de gêmeos fraternos em seus primeiros anos de escola, encontraríamos professores tratando-os de forma diferente. Alguns professores poderiam ser atraídos pela menina criativa, mas rebelde; outros a criticariam como uma pirralha teimosa, ao mesmo tempo em que elogia seu irmão, um estudante modelo.

Mas os traços disposicionais são apenas os mais baixos dos três níveis, de acordo com McAdams. O segundo nível é a nossa "adaptação característica". Estes são as características que emergem à medida que crescemos. Elas são chamadas de adaptações porque as pessoas as desenvolvem em resposta aos ambientes e desafios específicos que enfrentam. Por exemplo, vamos seguir nossos gêmeos na adolescência, e suponhamos que frequentam uma escola bastante rigorosa e ordeira. O irmão se encaixa bem, mas a irmã se envolve em brigas constantes com os professores. Ela fica brava e socialmente à parte. Isso agora é parte de sua personalidade – suas adaptações características – mas não se desenvolveriam se ela tivesse ido a uma escola mais progressista e menos sistemática.

Quando chegam ao ensino médio e começam a se interessar pela política, o

casal de irmãos escolhem diferentes atividades (a irmã se junta ao time de debate, em parte pela oportunidade de viajar, o irmão se envolve mais com a igreja de sua família) e acumulam amigos diferentes (a irmã se junta aos góticos, o irmão se junta aos atletas). A irmã escolhe ir para a faculdade na cidade de Nova York, onde ela se forma em estudos latino-americanos e encontra sua vocação como defensora dos filhos de imigrantes ilegais. Como seu círculo social é inteiramente composto de liberais, ela está enredada em uma matriz moral baseada principalmente na Fundação Cuidado/dano. Em 2008, ela está eletrizada pela preocupação de Barack Obama com os pobres e sua promessa de mudança.

O irmão, ao contrário, não tem interesse em se mudar para uma cidade grande, suja e ameaçadora. Ele escolhe ficar perto de familiares e amigos e frequentar a universidade estadual local. Ele obtém um diploma em negócios e depois trabalha para um banco local, subindo gradualmente até uma posição alta. Ele se torna um pilar de sua igreja e sua comunidade, o tipo de pessoa que Putnam e Campbell louvaram por gerar grandes quantidades de capital social.²³ As matrizes morais que o cercam são baseadas em seis fundações. Há conversações ocasionais em sermões da igreja para ajudar as vítimas de opressão, mas os temas morais mais comuns em sua vida são a responsabilidade pessoal (baseada na Fundação Equidade – não sendo um desagregado ou um fardo para os outros) e a lealdade aos muitos grupos e equipes a que ele pertence. Ele ressoa o slogan da campanha de John McCain, "Country First".

As coisas não tinham que acontecer dessa maneira. No dia em que nasceu, a irmã não estava predestinada a votar em Obama; e o irmão não tinha motivo para se tornar um republicano. Mas seus diferentes conjuntos de genes deram a eles diferentes rascunhos para suas mentes, o que os levou a caminhos diversos, através de diferentes experiências de vida e em diferentes subculturas morais. Quando chegaram à idade adulta, eles se tornaram pessoas muito diferentes, e a única questão política em que concordam é que não devem conversar sobre política quando se visitam nos feriados.

Etapa 3: Pessoas constroem narrativas pessoais de vida

A mente humana é um processador de histórias, não é um processador lógico. Todo mundo gosta de uma boa história, toda cultura mergulha suas crianças em histórias.

Entre as mais importantes histórias que conhecemos sobre nós mesmos, e essas nossas "narrativas pessoais de vida" constituem o terceiro nível de

personalidade de McAdams. A maior contribuição de McAdams à psicologia foi sua insistência de que os psicólogos conectassem seus dados quantitativos (dois níveis abaixo, que acessamos com questionários e mensurações de tempo de resposta) com mais entendimento qualitativo das narrativas que as pessoas criam para dar sentido às suas vidas. Essas narrativas não são necessariamente histórias *verdadeiras* – elas são reconstruções simplificadas e seletivas do passado, sempre conectadas a uma visão idealizada de futuro. E apesar de que essas narrativas pessoais de vida sejam, até certo ponto, uma fabricação *post hoc*, elas influenciam o comportamento das pessoas, seus relacionamentos e saúde mental.²⁴

As narrativas pessoais de vida são saturadas de moralidade. Em um pesquisa, McAdams utilizou a Teoria das Fundações Morais para analisar as narrativas que coletou entre cristão liberais e conservadores. Nas histórias ele encontrou os mesmos padrões que meus colegas e eu encontramos através dos questionários do YourMorals.org:

Quando solicitados a explicar a origem de suas crenças em termos de fé e moralidade, conservadores ressaltaram sentimentos profundos de respeito à autoridade, fidelidade ao grupo e pureza da alma (eu), enquanto liberais enfatizaram sentimentos profundos em relação a sofrimento humano e à justiça social.²⁵

Narrativas pessoais de vida proporcionam uma ponte entre o desenvolvimento do ego adolescente e a identidade política adulta. Veja, por exemplo, como Keith Richards descreve um ponto decisivo em sua vida na sua recente autobiografia. Richards, o famoso guitarrista principal dos Rolling Stones, com uma fama de rebelde em busca do máximo das sensações, já tinha sido no passado um membro bem comportado e invisível de um coral escolar. Quando o coral ganhou competições com outras escolas, o maestro conseguiu que Richards e seus amigos fossem dispensados de muitas aulas para que pudessem viajar para eventos corais cada vez maiores. Só que quando os garotos chegaram à puberdade e suas vozes mudaram, o maestro os abandonou. Foram informados que teriam que repetir um ano completo na escola para compensar as aulas perdidas, e o maestro não levantou um dedo para defendê-los.

Foi um "chute no saco", diz Richards. Isso o transformou de tal forma que ocorreram consequências políticas óbvias:

No momento em que aconteceu, Spike, Terry e eu nos tornamos terroristas. Eu fiquei muito louco, tive um desejo de vingança infernal. Tive motivos para explodir este país e tudo o que representava. Passei os três anos seguintes tentando fodê-los. Se quer criar um rebelde, essa é a maneira de fazê-lo.

... E o meu fogo ainda não se apagou. Foi quando comecei a ver o mundo de uma maneira diferente, não do jeito deles. Foi quando percebi que havia agressores piores que os valentões da escola. Eles se chamam de autoridades. E assim, um estopim de queima lenta foi aceso.²⁶

Richards já poderia ter uma predisposição de personalidade para se tornar um liberal, mas o seu modo de mostrar isso politicamente não foi predeterminado. Caso seus professores o tivessem tratado de forma diferente – ou tivesse ele mesmo interpretado o que aconteceu de outro modo ao criar sua narrativa pessoal – pode ser que hoje em dia tivesse uma carreira mais convencional, rodeado de colegas conservadores, compartilhando a mesma matriz moral que eles. Mas uma vez que Richards considerou a si mesmo como um cavaleiro em uma cruzada contra o abuso de autoridade, não tinha mais jeito dele um dia votar pelo partido conservador britânico. Sua narrativa pessoal de vida se encaixa perfeitamente nas histórias de todos os partidos à esquerda de uma forma ou de outra.

AS GRANDES NARRATIVAS DO LIBERALISMO E DO CONSERVADORISMO

No livro *Moral, Believing Animals*, o sociólogo Christian Smith escreve sobre as matrizes morais em que as vidas humanas acontecem.²⁷ Ele concorda com Durkheim ao dizer que toda ordem social tem em seu cerne alguma coisa sagrada, e mostra como as histórias, especificamente as "grandes narrativas", personalizam e reforçam este cerne sagrado de cada matriz. Smith é um mestre em colher essas grandes narrativas e condensá-las em poucos parágrafos. Cada narrativa, diz ele, identifica um início ("era uma vez"), um meio (quando uma ameaça ou desafio surge) e um final (quando a solução é encontrada). Cada narrativa é feita para orientar moralmente os ouvintes – para chamar sua atenção a um conjunto de virtudes e vícios, forças do bem e do mal – e compartilhar lições sobre o que deve ser feito agora para proteger, recuperar ou atingir o cerne sagrado da visão.

Uma dessas narrativas, que Smith chama de "narrativa do liberal progressista", organiza grande parte da matriz moral da esquerda acadêmica americana. Ela é assim:

Era uma vez um grande número de seres humanos sofrendo em sociedades e instituições sociais injustas, insalubres, repressivas e opressivas. Essas sociedades tradicionais eram repreensíveis por causa de sua desigualdade, exploração e tradicionalismo irracional profundamente arraigados. ..., Mas a

nobre aspiração humana de autonomia, igualdade e prosperidade lutou poderosamente contra as forças da miséria e da opressão, e eventualmente conseguiu estabelecer sociedades modernas, liberais, democráticas, capitalistas e de bem-estar social. Embora as condições sociais modernas tenham o potencial de maximizar a liberdade e o prazer individual de todos, há muito trabalho a ser feito para dismantelar os poderosos vestígios de desigualdade, exploração e repressão. Esta luta pela boa sociedade em que os indivíduos são iguais e livres para perseguir sua felicidade autodefinida é a única missão para a qual vale a pena dedicar uma vida inteira.²⁸

Essa narrativa pode não se encaixar perfeitamente nas matrizes morais da esquerda dos países europeus (onde, por exemplo, há mais desconfiança do capitalismo). Apesar disso, sua estrutura geral pode ser reconhecida por esquerdistas de qualquer lugar. É uma narrativa heroica de liberação. Autoridade, hierarquia, poder e tradição são os as correntes que precisam ser quebradas para libertar as "nobres aspirações" das vítimas.

Smith escreveu essa narrativa antes da criação da Teoria das Fundações Morais, mas podemos ver que a força moral da narrativa deriva primariamente da Fundação Cuidado/Dano (preocupação com o sofrimento das vítimas) e da Fundação Liberdade/Opressão (uma celebração da liberdade enquanto livre de opressão, livre para buscar a própria felicidade). Nessa narrativa, a Justiça é a igualdade política (que é parte da oposição opressora), há somente um entendimento transversal da Justiça como proporcionalidade²⁹. A Autoridade é citada como maligna e não há menção da Lealdade ou da Santidade.

Comparemos essa narrativa com outra relacionada ao conservadorismo moderno. O psicólogo clínico Drew Westen é outro mestre da análise narrativa, e em seu livro *The Political Brain* ele extrai a narrativa máster que estava implícita, e às vezes explícita, na maioria dos discursos de Reagan.

Reagan derrotou o democrata Jimmy Carter em 1980, numa época em que havia reféns americanos no Irã, a inflação ultrapassava 10% e as cidades americanas, as indústrias e a nossa autoconfiança estavam decadentes. A narrativa de Reagan ia por esse caminho:

Era uma vez uma América que brilhava como um farol, quando os liberais vieram e ergueram uma enorme burocracia federal que algemou a mão invisível do mercado livre. Eles subverteram nossos tradicionais valores americanos e se opuseram a Deus e a fé em cada etapa do caminho. ... Em vez de exigir que as pessoas trabalhassem para ganhar a vida, eles tiraram dinheiro de trabalhadores americanos e deram para pródigos viciados em drogas e rainhas da assistência social. Em vez de punir criminosos, eles tentaram "compreendê-los". Em vez de se preocuparem com as vítimas do crime, eles se preocupavam com os direitos dos criminosos. ... Em vez de aderir aos valores tradicionais da família, da fidelidade e da responsabilidade pessoal da América, eles pregavam a promiscuidade, o sexo pré-marital e o estilo de vida gay ... e encorajaram uma agenda feminista que prejudicava os papéis familiares tradicionais. ... Em vez de projetar força para aqueles que fariam o mal ao redor do mundo, eles cortaram os orçamentos militares, desrespeitaram nossos soldados de uniforme, queimaram nossa

bandeira e escolheram a negociação e o multilateralismo. ... Foi quando os americanos decidiram livrar seu país daqueles que tentavam acabar com ele³⁰.

Esta narrativa teria que ser adaptada antes de ser usada em outros países e eras, quando o sentido de "conservação" diferir do caso americano. No entanto, sua trama geral e sua amplitude moral podem ser reconhecidas pelos conservadores de todos os lugares. É também uma narrativa heroica, mas é um heroísmo de defesa. Menos adequada para ser transformada na imagem de um grande movimento. Em vez de multidões visualmente impressionantes que invadem a Bastilha para liberar os prisioneiros, a narrativa conservadora parece mais a imagem de uma família que recupera seu lar da invasão dos cupins e trabalha no conserto das vigas de madeira.

A narrativa de Reagan também é visivelmente conservadora na medida em que retira sua força moral de pelo menos cinco das seis fundações morais. Há apenas uma sugestão de Cuidado (para as vítimas do crime), mas há referências muito claras à Liberdade (como ficar livre das restrições do governo), Equidade (como proporcionalidade: tirar dinheiro daqueles que trabalham arduamente para dar às rainhas da assistência social), Lealdade (soldados e bandeira), Autoridade (subversão da família e das tradições) e Santidade (substituindo Deus pela celebração da promiscuidade).

As duas narrativas são opostas, naturalmente. Será que os partidários de um lado podem ao menos entender a história contada pelo outro lado? Os obstáculos à empatia não são simétricos. Se a esquerda constrói suas matrizes morais a partir de um menor número de fundações morais, então não existe uma fundação usada pela esquerda que também não seja usada pela direita. Mesmo que os conservadores obtenham uma pontuação ligeiramente inferior de empatia³¹ e, portanto, podem ser menos demovidos por uma história sobre sofrimento e opressão, eles ainda podem reconhecer que é horrível estar acorrentado. E mesmo que muitos conservadores se oponham a algumas das grandes libertações do século XX – das mulheres, dos funcionários de balcão, dos afro-americanos e dos gays – eles aplaudiram outros, como a libertação da Europa Oriental da opressão comunista.

Mas quando os liberais tentam entender a narrativa Reagan, eles têm mais dificuldades. Quando falo ao público liberal sobre as três fundações "vinculativas" – lealdade, autoridade e santidade – acho que muitos na audiência não apenas deixam de apoiar, eles a rejeitam completamente essas preocupações como imorais. A lealdade a um grupo encolhe o círculo moral. É a base do racismo e da exclusão, dizem eles. A autoridade é a opressão. A santidade é um

mexidão religioso cuja única função é suprimir a sexualidade feminina e justificar a homofobia.

Em um estudo que fiz com Jesse Graham e Brian Nosek, testamos até que ponto liberais e conservadores poderiam se entender. Pedimos a mais de dois mil visitantes americanos que preenchessem o Questionário de Fundações Morais. Um terço do tempo eles teriam de preenchê-lo normalmente, respondendo como eles mesmos. Um terço do tempo teriam que preenchê-lo como eles pensavam que um "típico liberal" preencheria. Um terço do tempo teriam que preenchê-lo como um "típico conservador" preencheria. Este cruzamento de dados nos permitiu examinar os estereótipos que cada lado mantinha sobre o outro. E o mais importante, permitiu-nos avaliar o quanto estariam certos comparando as expectativas das pessoas sobre ativistas "típicos" com as respostas reais dos partidários à esquerda e à direita.³² Quem foi mais capaz de fingir ser o outro?

Os resultados foram claros e consistentes. Os moderados e os conservadores eram mais precisos nas suas previsões, quer estivessem fingindo ser liberais ou conservadores. Os liberais foram os menos precisos, especialmente aqueles que se descreveram como "muito liberais". Os maiores erros em todo o estudo apareceram quando os liberais responderam as questões de Cuidado e Equidade enquanto fingiam ser conservadores. Quando confrontados com perguntas como "Uma das piores coisas que uma pessoa poderia fazer é machucar um animal indefeso" ou "A justiça é o requisito mais importante para uma sociedade", os liberais assumiram que os conservadores não concordariam. Se você tem uma matriz moral construída principalmente em intuições sobre cuidado e justiça (como igualdade), e você escuta a narrativa de Reagan, o que mais você poderia pensar? Reagan parece completamente despreocupado com o bem-estar dos tóxico-dependentes, das pessoas pobres e das pessoas gays. Ele está mais interessado em fazer guerras e dizer às pessoas como devem administrar suas vidas sexuais. Se não enxergamos que Reagan está buscando valores positivos de Lealdade, Autoridade e Santidade, vamos concluir que os republicanos não veem valor positivo em Cuidado e Equidade. Vamos chegar no ponto em que chegou Michael Feingold, um crítico de teatro do jornal liberal The Village Voice, quando escreveu:

Os republicanos não acreditam em criatividade, em parte porque poucos deles têm alguma, mas principalmente porque ela atrapalha o caminho escolhido, que é destruir a raça humana e o planeta. Os seres humanos, os que têm criatividade, podem ver uma solução para o desastre. Os republicanos, cujo objetivo na vida é lucrar com o desastre, não dão a mínima importância aos seres humanos, e até poderiam dar, mas não darão. Por isso, pessoalmente, acho que eles deveriam ser exterminados antes que causassem mais danos.³³

Uma das muitas ironias nesta citação é que mostra a incapacidade de um crítico de teatro – que entende habilmente de mundos imaginários fantásticos – em perceber que os republicanos atuam a partir de uma matriz moral que difere da dele. A moralidade enlaça e cega.

O PONTO CEGO DA ESQUERDA: O CAPITAL MORAL

Minha própria narrativa de vida intelectual teve dois pontos decisivos. No capítulo 5, relatei o primeiro, na Índia, em que minha mente se abriu para a existência de moralidades mais amplas descritas por Richard Shweder (ou seja, a ética da comunidade e da divindade). Mas desse ponto de viragem em 1993 até a eleição de Barack Obama em 2008, eu ainda era um liberal militante. Eu queria que meu (os democratas) vencesse o outro time (os republicanos). Na verdade, comecei a estudar política precisamente porque estava muito frustrado com a campanha ineficaz de John Kerry para a presidência. Eu estava convencido de que os liberais americanos simplesmente não "entendiam" a moralidade e os motivos de seus compatriotas conservadores, e eu queria usar minhas pesquisas sobre psicologia moral para ajudar os liberais a vencer.

Para aprender sobre psicologia política, decidi ministrar um seminário de pós-graduação sobre o tema na primavera de 2005. Sabendo que estaria dando essa nova aula, estava atento a boas leituras do tema. Então, quando visitei amigos em Nova York um mês após a derrota de Kerry, fui a uma loja de livros usados para olhar sua seção de ciência política. Enquanto escaneava as prateleiras, um livro pulou para mim – um grosso livro marrom com uma palavra na lombada: o conservadorismo. Era um volume de leituras editado pelo historiador Jerry Muller. Comecei a ler a introdução de Muller enquanto estava no corredor, mas na terceira página tive que me sentar no chão. Não percebi isso até alguns anos mais tarde, mas o ensaio de Muller foi o meu segundo ponto de viragem.

Muller começava por distinguir o conservadorismo da ortodoxia. A ortodoxia é a visão de que existe uma "ordem moral transcendente, à qual devemos tentar conformar os caminhos da sociedade".³⁴ Os cristãos que procuram a Bíblia como um guia para suas leis, similar aos muçulmanos que querem viver sob a sharia, são exemplos de ortodoxia. Eles querem que a sua sociedade seja uma ordem moral ordenada externamente, de modo que defendem mudanças, às vezes mudanças radicais. Isso pode colocá-los em desacordo com os verdadeiros conservadores, que veem mudanças radicais como perigosas.

Em seguida, Muller distinguiu o conservadorismo do contra-Iluminismo. É verdade que a maior parte da resistência ao Iluminismo pode ser chamada de conservadora por definição (ou seja, clérigos e aristocratas estavam tentando conservar a antiga ordem). Mas o conservadorismo moderno, afirma Muller, encontra suas origens dentro das principais correntes do pensamento do Iluminismo, quando homens como David Hume e Edmund Burke tentaram desenvolver uma crítica fundamentada, pragmática e essencialmente utilitária do projeto Iluminismo. Aqui está o caminho que se estendeu diante de mim:

O que torna alguns argumentos políticos e sociais *conservadores* em oposição aos *ortodoxos* é que as críticas dos argumentos liberais ou progressistas partem da tradição iluminista em que o ser humano busca a felicidade com o uso da razão.³⁵

Em minha vida toda como um liberal, entendia que conservadorismo = ortodoxia = religião = fé = rejeição à ciência. E na sequência, portanto, ao ser um ateu e um cientista, era obrigado a ser um liberal. Mas Muller afirmava que o conservadorismo moderno trata realmente da criação da melhor sociedade possível, aquela que possa promover a maior felicidade de acordo com as circunstâncias locais. Seria isso? Haveria um tipo de conservadorismo que pudesse competir com o liberalismo no tribunal das ciências sociais? Os conservadores podem ter uma fórmula melhor de como criar uma sociedade saudável e feliz?

Continuei a ler. Muller navegava através de uma série de afirmações sobre a natureza humana e as instituições, as quais ele considera ser crenças cardinais do conservadorismo. Os conservadores acreditam que as pessoas sejam inerentemente imperfeitas e com tendências a agir mal quando livres de constrangimentos e responsabilidades (sim, lembrei de Glauco, Tetlock e Ariely, ver capítulo 4). Nosso raciocínio é falho e tende ao excesso de confiança, por isso é perigoso construir teorias baseadas na razão pura, sem as limitações da intuição e da experiência histórica (sim, veja Hume no capítulo 2 e Baron-Cohen sobre a sistematização no capítulo 6). As instituições surgem gradualmente como fatos sociais, os quais então respeitamos e até sacralizamos, mas se retirarmos a autoridade dessas instituições e as tratamos como arbitrárias, convenções que existem apenas para nosso benefício, as tornamos menos efetivas. E estaríamos expostos ao aumento da anomia e da desordem social (sim, veja Durkheim nos capítulos 8 e 11).

Baseado em minha própria pesquisa, não tive escolha senão concordar com essas conclusões conservadoras. E como continuei a ler os intelectuais

conservadores, de Edmund Burke do século dezoito a Friedrich Hayek e Thomas Sowell do século vinte, comecei a notar que eles estavam presos a uma visão crucial de sociologia da moralidade que eu jamais havia encontrado antes. Eles entendiam a importância do que podemos chamar de *capital moral* (repare que estou falando dos intelectuais conservadores e não do Partido Republicano).³⁶

O termo *capital social* apareceu em todas as ciências sociais dos anos noventa, migrando para um vocabulário de maior público a partir de um livro de Robert Putnam, *Bowling Alone*, 2000.³⁷ O termo *Capital*, em economia, se refere aos recursos que permitem a uma pessoa ou empresa produzir bens e serviços. Existe um capital financeiro (dinheiro no banco), capital patrimonial (uma ferramenta ou uma fábrica) e um capital humano (por exemplo, uma equipe de vendas bem treinada). Quando tudo mais for similar, uma empresa com mais capital de qualquer tipo irá superar outra empresa com menos capital de algum tipo.

O capital social faz referência a uma espécie de capital que os economistas costumam ignorar a maior parte do tempo: os laços sociais entre indivíduos e as normas de reciprocidade e confiabilidade que surgem desses laços.³⁸ Quando tudo o mais for igual, uma empresa com mais capital social irá superar seus competidores menos confiantes em si mesmos e com menos coesão interna (o que faz sentido dado que os seres humanos foram moldados pela seleção multinível para serem cooperadores contingenciais). Na verdade, as discussões sobre o capital social às vezes usam como exemplo os judeus ultraortodoxos, os comerciantes de diamantes que mencionei no capítulo anterior.³⁹ Este grupo étnico bem unido conseguiu criar um mercado bem eficiente porque seus custos de transação e monitoramento são muito baixos – há menos gastos gerais em cada negócio. E seus custos são baixos porque confiam um no outro. Se um comércio rival fosse aberto em um mercado composto por comerciantes étnicos e religiosamente diferentes, eles teriam que gastar muito mais dinheiro com advogados e guardas de segurança, levando em conta de como é fácil cometer fraudes ou roubos durante o envio de diamantes para inspeção por outros comerciantes. À semelhança das comunidades não religiosas estudadas por Richard Sosis, seria muito mais difícil para que os indivíduos seguissem as normas morais da comunidade⁴⁰. Todo mundo ama capital social. Seja você de esquerda, direita ou centro, quem não é capaz de ver o valor de ser capaz de confiar e contar com outras pessoas? Então, vamos aumentar nosso foco além das empresas tentando produzir bens e pensar um pouco sobre a escola, a comunidade, a corporação, ou mesmo em um inteiro país tentando melhorar seu comportamento moral. Vamos colocar de lado os problemas da diversidade moral e apenas especificar nossos objetivos de aumentar os "números" de

comportamentos pró-sociais e reduzir os "números" dos comportamentos antissociais, desde que os grupos definam as regras para isso. Para praticamente tornar realidade qualquer visão moral, devemos provavelmente desejar níveis elevados de capital social (é difícil imaginar como a anomia e a desconfiança poderiam ser benéficas).

Mas juntar as pessoas em relacionamentos saudáveis e confiantes seria suficiente para melhorar o perfil ético do grupo? Se acreditamos que as pessoas são inerentemente boas, e que podem crescer quando restrições e divisões são removidas, então sim, talvez seja suficiente. Mas os conservadores geralmente compartilham uma diferente visão da humanidade. Eles acreditam que as pessoas precisam de estruturas e limitações a fim de que se comportem bem, cooperem e prosperem. Essas limitações incluem as leis, as instituições, os costumes, as tradições, as nações e as religiões. As pessoas que compartilham dessa visão "restrita"⁴¹ são, portanto, muito preocupadas com a saúde e a integridade desses instrumentos de coordenação "extramental". Sem eles, acreditam, as pessoas iriam trapacear e se comportar egoisticamente. Sem eles, o capital social entraria em decadência.

Quando se é membro da sociedade WEIRD, nossos olhos tendem a prestar atenção em coisas individualizadas, como as pessoas, e não percebemos automaticamente as relações imediatas entre elas. Nosso entendimento do conceito de capital social é útil pois nos força a ver os relacionamentos em que as pessoas estão envolvidas e o que as torna mais produtivas. Eu proponho que avancemos mais a partir dessa abordagem. Para entender o milagre das comunidades morais que se desenvolvem além das fronteiras do parentesco, devemos prestar atenção não apenas nas pessoas e nos relacionamentos entre elas, devemos prestar atenção no *ambiente completo* em que esses relacionamentos ocorrem, e o que torna as pessoas mais virtuosas (e por que elas mesmas se definiriam assim). É preciso muita coisa externa (fora da mente de cada membro) para manter uma comunidade moral.

Por exemplo, seja numa pequena ilha ou numa pequena cidade, não precisamos colocar uma tranca na bicicleta, mas numa grande cidade dentro do mesmo país, se apenas trancar a bicicleta, suas rodas podem ser furtadas. Ser pequena, isolada, ou moralmente homogênea serve de exemplo para condições ambientais que desenvolvem o capital moral de uma comunidade. Isso não significa que as pequenas cidades e ilhas sejam lugares melhores para viver afinal – a diversidade e a população das grandes cidades fazem delas lugares mais criativos e interessantes para muita gente – trata-se de um troca (se alguém está disposto a perder capital moral para ganhar diversidade e criatividade, isso vai depender da sua configuração cerebral estar aberta a vivenciar novas

experiências e ameaças, e essa é uma das razões para que o ambiente urbano seja mais liberal que o ambiente rural).

Observando a série de fatores externos à mente e como eles se fundem com psicologia moral interna da mente, voltamos à definição de sistema moral que dei no último capítulo. De fato, podemos definir capital moral como *recursos que sustentam uma comunidade moral*.⁴² Especificamente, capital moral tem a ver com

a quantidade que uma comunidade possua de conjuntos de valores, virtudes, normas, práticas, identidades, instituições e tecnologias que se encaixem bem com mecanismos psicológicos evoluídos e, assim, permitam que a comunidade suprima ou regule o egoísmo para possibilitar a cooperação.

Para ver o capital moral em ação, façamos um experimento mental utilizando as comunidades do século XIX estudadas por Richard Sosis. Vamos imaginar que cada comunidade começou com um grupo de vinte e cinco adultos que já se conheciam, gostavam-se e confiavam uns nos outros. Em outras palavras, vamos imaginar que cada comunidade começou seu primeiro dia com quantidades altas e similares de capital social. Quais fatores permitem que algumas comunidades mantenham seu capital social e promovam altos níveis de comportamento pró-social por décadas enquanto outras degenerem em discórdia e desconfiança no primeiro ano?

No último capítulo, eu disse que a crença em deuses e rituais religiosos caros seriam ingredientes essenciais do sucesso. Mas vamos deixar a religião de lado e prestar atenção aos fatores extramentais. Vamos imaginar que cada comunidade foi iniciada com uma clara lista de valores e virtudes exposta abertamente em pôsteres por toda a comunidade. Uma comunidade que desse mais valor à expressão pessoal que à conformidade e ainda premiasse a virtude da tolerância em vez da virtude da lealdade poderia ser mais atraente a estrangeiros, e levaria vantagem ao recrutar novos membros, mas teria menos capital moral que uma comunidade que desse valor à conformidade e à lealdade. A comunidade restrita seria mais capaz de suprimir ou regular o egoísmo, e provavelmente iria durar mais tempo.

Comunidades morais são coisas frágeis, difíceis de construir e fáceis de destruir. Quando pensamos em grandes comunidades como países, o desafio é extraordinário e a ameaça de entropia moral é intensa. Sem margem de erro, muitas nações são comunidades morais fracassadas, especialmente as nações corruptas em que ditadores e elites administram o país em seu próprio benefício. Quando não se valoriza o capital moral, não se promovem valores, virtudes,

normas, práticas, identidades, instituições e tecnologias que os desenvolvam.

Permita-me esclarecer que capital moral nem sempre é puro ouro. Capital moral automaticamente promove a supressão de desagregados, mas não promove automaticamente outras formas de equidade, tais como a igualdade de oportunidades. E mesmo quando um alto capital moral ajuda uma comunidade a funcionar eficientemente, essa comunidade pode usar dessa eficiência para causar dano a outras comunidades. Um alto capital moral pode ser produzido dentro de um culto ou de uma nação fascista, desde que a maioria das pessoas aceite verdadeiramente a matriz moral em vigor.

Sem dúvida, ao tentarmos mudar uma organização ou uma sociedade sem considerar os efeitos dessas mudanças no capital moral, estamos procurando problemas. Este, creio eu, é *o ponto cego fundamental da esquerda*. Isso explica por que as reformas liberais com tanta frequência são relegadas⁴³, e por que as revoluções comunistas geralmente acabam em despotismos. É a razão pela qual acredito que o liberalismo – que tem feito tanto para promover a liberdade e igualdade de oportunidades – não é suficiente como uma filosofia de governo. O liberalismo tende a mirar alto, mudar coisas demais com muita rapidez e reduzir o estoque de capital moral inadvertidamente. Por outro lado, os conservadores fazem um trabalho melhor de preservar o capital moral enquanto, muitas vezes, ficam cegos a alguns tipos de vítimas, não conseguem limitar os interesses predatórios de alguns poderosos, e não conseguem ver a necessidade de mudar ou atualizar as instituições na velocidade em que os novos tempos exigem.

UM YIN E DOIS YANGS

Na filosofia chinesa, yin e yang têm a ver com quaisquer pares de contrastes ou forças opostas que são, de fato, complementares e interdependentes. Dia e noite não são inimigos, nem o calor e o frio, nem o verão e o inverno, machos e fêmeas. Precisamos de ambos, sempre em equilíbrio, mudando ou se alternando. John Stuart Mill dizia que os liberais eram "um partido de ordem e estabilidade, e um partido de progresso e reforma, ambos como elementos necessários para uma condição saudável da vida política."⁴⁴

O filósofo Bertrand Russel viu essa mesma dinâmica funcionando através da história intelectual do ocidente: "Desde o ano 600 A.C. até os dias de hoje, os filósofos se dividiram entre aqueles que desejavam estreitar os laços sociais e aqueles que desejavam relaxar os laços sociais."⁴⁵ Russel explicou porque ambos os lados estariam parcialmente certos, e usou termos próximos ao que chamei de *capital moral* de acordo com que encontrei:

É evidente que cada lado dessa disputa – de acordo com tudo que persiste por longos períodos de tempo – é parcialmente correta e parcialmente errada. A coesão social é uma necessidade, e a humanidade nunca conseguiu promover a coesão com argumentos meramente racionais. Toda comunidade está exposta a dois perigos opostos: à fossilização através de muita disciplina e reverência à tradição por um lado e, por outro lado, à dissolução ou submissão à conquista estrangeira, através do crescimento de um individualismo e uma independência pessoal que impossibilitem a cooperação.⁴⁶

Vou correr o risco e associar as visões de Mill e Russel a alguns debates atuais da sociedade americana. É um risco porque os leitores militantes podem aceitar minhas afirmações sobre yin e yang abstratamente, mas não quando digo que o "outro lado" tenha alguma coisa útil a dizer sobre controvérsias específicas. Estou determinado a correr o risco pois, de qualquer modo, quero mostrar que as políticas públicas podem realmente melhorar se tiramos proveito dos pontos de vista de todos os lados. Vou usar a estrutura do utilitarismo durkheimiano que desenvolvi no capítulo 11. Isto é, vou avaliar cada questão baseado no quanto uma ideologia em especial possa promover o bem geral em uma sociedade (a parte utilitária), e adotar uma visão da humanidade como *Homo duplex* (90% chimpanzé, 10% abelha), o que implica na necessidade dos seres humanos terem acesso a colmeias saudáveis para progredir (a parte durkheimiana).

Em vez de simplesmente comparar esquerda e direita, vou dividir os opositores da esquerda em dois grupos – os conservadores sociais (direita religiosa) e os libertários (também conhecidos como "liberais clássicos" devido seu amor ao livre mercado). Esses são os dois grupos que estudamos muito no YourMorals.org, e descobrimos que possuem muitas personalidades e moralidades diferentes. Do que posso dizer, de imediato, por que acho que os liberais são justificados em dois pontos principais. Em seguida, direi em que penso os libertários e os conservadores sociais são justificados em dois contrapontos.

YIN: A SABEDORIA LIBERAL

A esquerda constrói sua matriz moral a partir de três das seis fundações morais, e repousa de forma mais firme e consistente sobre a Fundação Cuidado.⁴⁷ Podemos ilustrar isso na figura 12.2, onde a espessura da linha corresponde à importância de cada fundação.

Os liberais sempre desconfiam dos apelos à lealdade, à autoridade e à santidade, embora não rejeitem essas intuições em todos os casos (pense na santificação da natureza), então representei com essas linhas tão finas, mas ainda existentes. Os liberais têm muitos valores específicos, mas acho útil para cada grupo identificar seu valor mais sagrado – o "terceiro trilho" que o levará à eletrocussão caso você o tocar. Para os liberais americanos, desde a década de 1960, acredito que o valor mais sagrado é cuidar das vítimas da opressão. Qualquer um que culpe essas vítimas por seus próprios problemas, exiba ou simplesmente se desculpe pelo preconceito contra grupos de vítimas sacralizados, pode esperar uma veemente resposta tribal.⁴⁸

Nossas descobertas no YourMorals.org combinam com as definições populares e filosóficas do liberalismo que enfatiza: cuidado ao vulnerável, oposição à hierarquia e à opressão, e um interesse em alterar leis, tradições e instituições para resolver problemas sociais.⁴⁹ O radialista liberal Garrison Keillor capturou o espírito e a autoimagem da moderna esquerda americana quando escreveu:

Sou liberal e o liberalismo é a política da bondade. Os liberais defendem a tolerância, a magnanimidade, o espírito comunitário, a defesa dos fracos contra os poderosos, o amor pela educação, a liberdade de crença, da arte e da poesia, a vida urbana, as coisas que fazem da América um lugar pelo qual vale a pena morrer.⁵⁰

Não tenho certeza quantos americanos sacrificaram suas vidas em nome da bondade e da poesia, mas acredito que esta matriz moral guia os liberais a apoiar duas questões de forma consistente, questões que acredito serem essenciais para a saúde da sociedade.

Questão #1: Governos podem e devem restringir superorganismos corporativos.

Gostei muito do filme *Avatar*, embora seja um exemplo do mais ingênuo pensamento revolucionário que já vi. Achei mais fácil crer nas ilhas flutuantes do céu que acreditar em todas as criaturas vivendo em harmonia, determinadas a

permitir que outros se alimentem delas. Entretanto, havia um elemento futurístico que considerei bem crível. O filme mostra a Terra daqui alguns séculos, o planeta é administrado por corporações que transformaram os países em seus lacaios.

No capítulo 9 falei sobre as grandes transições na evolução da vida. Descrevi esse processo a partir do qual os superorganismos surgem, dominam seus nichos preferenciais, altere seus ecossistemas, e empurre seus competidores às margens da extinção. No capítulo 10 mostrei que as corporações são superorganismos. Não são *iguais* a superorganismos, são superorganismos reais. Assim, se o passado serve de guia, as corporações crescerão cada vez mais poderosas enquanto evoluem, alterando os sistemas morais e legais de seus países hospedeiros para torná-los ainda mais habitáveis. A única força na Terra que pode se erguer diante das maiores corporações são os Estados nacionais que ainda possuem poderes para cobrar impostos, regular e dividir as corporações em empresas menores quando se tornam poderosas demais.

Os economistas falam sobre "externalidades" – os custos (ou benefícios) envolvidos de terceiros que não concordam com a transação que gera o custo (ou benefício). Por exemplo, se um fazendeiro utiliza um novo tipo de fertilizante que aumente sua colheita, mas que causa mais danos ao desaguar nos rios próximos, ele lucra, mas os custos de sua decisão são suportados por outros. Se uma fazenda industrial encontra um modo mais rápido para engordar o gado, mas, em contrapartida, faça o animal sofrer de problemas digestivos e ossos quebrados, ela lucra, mas os animais pagam o custo. As corporações são obrigadas a maximizar o lucro para os investidores, e isso significa buscar todas as oportunidades de redução de custos, incluindo passar esses custos para outros (quando a lei permite) na forma de externalidades.

Não sou contra as corporações, sou apenas glauconiano. Quando as corporações operam à vista do público, com uma imprensa livre decidida e capaz de denunciar as externalidades impostas ao público, provavelmente se comportarão bem, como a maioria das corporações fazem. Mas muitas corporações operam com um alto grau de sigilo e invisibilidade pública (por exemplo, as fazendas industriais e as gigantes do processamento de alimentos na América).⁵¹ E muitas corporações têm habilidade para "capturar" ou, de algum modo, influenciar políticos e agências federais que teriam a tarefa de regulá-las (especialmente agora que a Suprema Corte dos Estados Unidos deu às corporações e aos sindicatos o "direito" de fazer doações ilimitadas a causas políticas).⁵² Quando as corporações ganham um anel de Gyges, podemos esperar resultados catastróficos (para o ecossistema, o sistema bancário, saúde pública etc.).

Acho que os liberais estão certos quando afirmam que a maior função do

governo é se posicionar a favor do interesse público – contra as corporações e a tendência delas em distorcer mercados para impor externalidades a outros, especialmente os menos capazes de se defender juridicamente (pobres, imigrantes e animais). Mercados eficientes exigem regulação governamental. E os liberais vão longe demais às vezes – de fato, eles são muitas vezes antinegócios,⁵³ o que é um grande erro sob um ponto de vista utilitarista. Mas é saudável para uma nação ter um conflito constante, um constante debate entre o yin e o yang sobre como regular e limitar o comportamento corporativo.

Questão #2: Alguns problemas realmente podem ser resolvidos por regulação.

Enquanto a propriedade de automóveis crescia no anos 50 e 60, a tonelagem de chumbo lançado no ar pelas chaminés americanas chegou a 200 mil por volta de 1973⁵⁴ (as refinarias de petróleo adicionam chumbo desde os anos 30 para aumentar a eficiência do processo de refino). Apesar da evidência que o aumento da tonelagem de chumbo estava indo parar nos pulmões, corrente sanguínea e cérebros dos americanos e retardando o desenvolvimento neurológico de milhões de crianças, a indústria química foi capaz de impedir todos os esforços para proibir aditivos de chumbo na gasolina por décadas. É um caso clássico de superorganismos corporativos usando todos os meios para ganhar vantagens e preservar a capacidade de transferir externalidades mortais para o público.

A administração Carter iniciou uma redução paulatina da gasolina com chumbo, mas praticamente foi revertida quando Reagan retirou da Agência de Proteção Ambiental o poder de atualizar a legislação e aplicar leis anteriores. Um grupo bipartidário de congressistas se formou a favor das crianças e contra a indústria química, e nos anos 90 o chumbo foi completamente removido da gasolina.⁵⁵ Esta simples intervenção pública promoveu milagres: o nível de chumbo no sangue das crianças caiu proporcionalmente à queda do nível de chumbo na gasolina, e essa queda coincidiu com um aumento do QI que vem sendo medido há décadas.⁵⁶

E o mais surpreendente, vários estudos demonstraram que durante a redução, iniciada em 1970, pode ter sido responsável – de forma extraordinária e sem outra explicação – por metade da queda dos índices de crimes dos anos 90.⁵⁷ Dez milhões de crianças, especialmente as mais pobres nas grandes cidades, cresceram com altos níveis de chumbo, o que interferiu no seu desenvolvimento neurológico entre 1950 e 1970. Os meninos nesse grupo foram responsáveis pelo crescimento da criminalidade que aterrorizou a América – e a levou à direita – entre os anos 60 e começo dos anos 90. Esses jovens foram eventualmente substituídos pela nova geração de jovens cérebros sem chumbo (portanto, melhor

controle da impulsividade), o que parece ser parte da razão da criminalidade ter despencado.

De uma perspectiva durkheimiana utilitarista, é difícil imaginar melhor exemplo de intervenção governamental que resolveu um problema de saúde nacional. Essa regulamentação salvou inúmeras vidas, testes de QI, dinheiro e capital moral ao mesmo tempo.⁵⁸ E o chumbo não é o único perigo ao meio ambiente que prejudica o desenvolvimento neurológico. Quando crianças são expostas a PCBs (bifenilos policlorados), organofosfatos (utilizados em alguns pesticidas) e metil mercúrio (subproduto da queima de carvão), o QI se reduz e aumenta-se o risco de TDAH (transtorno de déficit de atenção e hiperatividade).⁵⁹ Devido a esses prejuízos cerebrais, provavelmente os estudos futuros vão indicar um elo entre a violência e o crime também. Em vez de construir mais prisões, a maneira mais barata (e humana) de combater o crime e dar mais dinheiro à Agência de Proteção Ambiental.

Quando os conservadores dizem que os esforços liberais para intervir nos mercados ou se engajar em "engenharia social" sempre levam a consequências inesperadas, deveriam notar que às vezes essas consequências são positivas. Quando conservadores dizem que os mercados oferecem soluções melhores que os regulamentos, permita-se que expliquem qual será o plano para eliminar externalidades injustas e perigosas geradas pelos diversos mercados.⁶⁰

YANG #1: A SABEDORIA LIBERTÁRIA

Libertários são às vezes percebidos como socialmente liberais (favoráveis à liberdade individual em assuntos privados como sexo e drogas) e economicamente conservadores (favoráveis ao livre mercado), mas esses rótulos revelam a quantidade de confusão existente sobre esses termos nos Estados Unidos.

Os libertários são descendentes diretos dos reformadores iluministas dos séculos XVIII e XIX que lutaram para libertar as pessoas e os mercados do controle dos reis e da igreja. Libertários amam a liberdade, que para eles é sagrada. Muitos libertários desejariam ser reconhecidos apenas como liberais⁶¹, mas eles perderam esse sentido da palavra nos Estados Unidos (não na Europa) quando o liberalismo se dividiu em duas frentes no fim do século XIX. Alguns liberais começaram a ver corporações poderosas e ricos industriais como ameaças à liberdade. Esses "novos liberais" [neoliberais] (também conhecidos como "liberais de esquerda" ou "progressistas", olhavam para o governo como a

única força capaz de proteger o público e resgatar as muitas vítimas das práticas brutais dos primeiros anos do capitalismo industrial. Os liberais que continuam a temer o governo como uma ameaça à liberdade tornaram-se conhecidos como "liberais clássicos", "liberais de direita" (em alguns países) ou libertários (nos Estados Unidos).



Figura 12.2

A matriz moral dos liberais norte americanos (área de influência cultural)



Figura 12.3

A matriz moral dos libertários norte americanos (área de influência cultural)

Os que tomaram o caminho progressista começaram a usar o governo não apenas para assegurar a liberdade, mas também aumentar o bem estar geral das pessoas, especialmente aqueles que não poderiam se defender sozinhos. Republicanos progressistas (como Theodore Roosevelt) e Democratas (como Woodrow Wilson) tomaram cuidados para limitar o poder crescente das corporações, desmembrando monopólios e criando novas agências governamentais para regulamentar o trabalho e assegurar a qualidade dos remédios e alimentos. Algumas reformas progressistas foram introduzidas profundamente na vida privada e na liberdade pessoal, como as que obrigam os pais a enviar seus filhos à escola e proibir a venda de álcool.

Podemos ver essa bifurcação na estrada ao examinarmos a matriz moral liberal (figura 12.2). Ela está sobre duas fundações primariamente: Cuidado e Liberdade (mais um pouco de Equidade, pois todo mundo vale proporcionalmente o mesmo). Os liberais em 1900 que observavam mais atentamente a Fundação Cuidado – aqueles que sentiam mais a dor dos outros – estavam predispostos a seguir o caminho da esquerda (progressista) na bifurcação. Mas os liberais em

1900 que observavam mais a Fundação Liberdade – aqueles que sentiam mais a limitação de sua liberdade – recusaram-se a seguir (ver figura 12.3). De fato, o escritor libertário Will Wilkinson sugeriu recentemente que os libertários são basicamente liberais que amam os mercados e não possuem corações de manteiga derretida.⁶²

No YourMorals.org descobrimos que Wilkinson está certo. Em um projeto liderado por Ravi Iyer e Sena Koleva, analisamos dezenas de pesquisas preenchidas por 12 mil libertários e comparamos suas respostas com as de dezenas de milhares de liberais e conservadores. Descobrimos que os libertários se parecem mais com os liberais do que com os conservadores na maioria dos traços de personalidade (por exemplo, ambos pontuam mais que os conservadores na abertura a novas experiências e pontuam menos que os conservadores no quesito sensibilidade à repugnância e à consciência moral). No Questionário de Fundações Morais, os libertários se juntam aos liberais pontuando muito pouco nas Fundações Lealdade, Autoridade e Santidade. No que mais se diferenciam dos liberais de forma mais aguda está em duas mensurações: Fundação Cuidado, onde pontuam muito pouco (até menos que os conservadores), e em algumas novas questões que adicionamos sobre liberdade *econômica*, onde pontuam bem alto (um pouco mais que os conservadores, e muito mais que os liberais).

Por exemplo, você concorda que "o governo deveria fazer mais pelo bem comum, mesmo que isso signifique limitar a liberdade e as escolhas para os indivíduos"? Se sim, então provavelmente você é um liberal. Se não, então você poderia ser um libertário ou um conservador. A divisão entre liberais (progressistas) e libertários (liberais clássicos) aconteceu a partir de um questionamento similar há mais de uma centena de anos, e se revela claramente em nossos dados atuais. As pessoas com ideais libertários têm geralmente apoiado o Partido Republicano desde os anos 30 porque os libertários e os republicanos têm um inimigo comum: a sociedade liberal do bem estar social que acreditam está destruindo a liberdade da América (para libertários) e a moralidade (para conservadores sociais). Acredito que os libertários estão corretos em muitos pontos,⁶³ mas irei focar apenas no contraponto do liberalismo.

Contraponto #1: Os mercados são milagrosos.

Em 2007, o pai de David Goldhill morreu de uma infecção que pegou enquanto estava hospitalizado. Ao tentar entender essa morte desnecessária, Goldhill começou a ler sobre o sistema de saúde americano, o qual mata 100 mil

pessoas todo ano por motivo de infecção hospitalar. Ele descobriu que a taxa de mortalidade poderia ser reduzida em 60% se os hospitais fizessem uma checagem dos procedimentos sanitários, mas a maioria dos hospitais não fazia essa checagem.

Goldhill, um empresário (e Democrata) se perguntou como seria possível uma organização deixasse de fazer um simples procedimento que evitaria tantas perdas. No mundo dos negócios tal ineficiência levaria à falência em pouco tempo. E enquanto se informava mais e mais sobre o sistema de saúde, descobriu como coisas ruins acontecem quando bens e serviços são oferecidos sem um devido gerenciamento de mercado.

Em 2009, Goldhill publicou um ensaio provocativo no *The Atlantic* chamado "Como o Sistema de Saúde Americano matou meu pai":⁶⁴ Um de seus temas principais trata do absurdo que seria usar um seguro para pagar as compras de rotina. Normalmente, compramos seguros para pagar os custos eventuais de uma perda catastrófica. Entramos em grupos de seguros junto com outras pessoas para dividir esses custos e esperamos que nunca recuperemos um centavo. Mas lidamos nós mesmos com nossas despesas de rotina, procurando a mais alta qualidade pelo menor preço. Nunca pedimos à seguradora para pagar uma troca de óleo.

A próxima vez que entrar em um supermercado, preste atenção na primeira lata de ervilhas que encontrar. Pense em todo o trabalho que aconteceu para ela estar lá – os fazendeiros, os motoristas, os empregados do supermercado, os mineiros e as metalúrgicas que fizeram a lata – e pense como é milagroso que você possa comprar uma por apenas alguns trocados. Em cada etapa do caminho, a competição entre os canais de produção premiou aqueles cujas inovações economizaram mais centavos para que você pudesse comprar a lata. Se Deus é considerado o criador do mundo e o fez em nosso benefício, então o livre mercado (e sua mão invisível) é um bom candidato à divindade. Daí você começa a entender porque os libertários são sempre quase-religiosos em sua fé no livre mercado.

Agora, vamos fazer o papel do advogado do diabo e espalhar o caos no livre mercado. Suponha que um dia todos os preços sejam removidos de todos os produtos do supermercado. Todos os rótulos também, e nada reste além de uma breve descrição dos conteúdos, permitindo que você compare os produtos de diferentes fabricantes. Você pode escolher o que preferir, o tanto que quiser e levá-los para a caixa registradora. O caixa vai ler (escanear) seu cartão de seguro alimentar e ajudá-lo a preencher o formulário de pedido. Você paga uma taxa de dez reais e volta para casa com suas compras. Um mês depois você recebe uma fatura informando que a seguradora vai pagar pelo custo restante, mas você

precisa fazer um pagamento adicional de quinze reais. Isso pode parecer um bom negócio para se ter um carrinho de compras cheio por apenas vinte e cinco reais, mas enquanto isso você está de fato pagando suas compras todos os meses e mais dois mil reais pelo seu cartão de seguro alimentar *premium*.

Em tal sistema, existiria muito pouco incentivo para qualquer um correr atrás de formas inovativas de redução de custo e aumento de qualidade. Os supermercados seriam pagos pelas seguradoras e as seguradoras seriam pagas por você. O custo do seguro alimentar começaria a subir na medida em que os supermercados iriam preferir vender somente os produtos que as seguradoras pagam mais, e não aqueles que entregam valor (preço e qualidade) a você.

Enquanto o custo do seguro alimentar sobe, muitas pessoas não darão conta acompanhar. Os liberais (motivados pelo Cuidado) lutam por um novo programa de governo que compre alimentos para os pobres e os mais idosos. Mas depois do governo se tornar o maior comprador de alimentos, o sucesso nas indústrias de supermercado e empresas de seguro alimentar depende basicamente de maximizar seus lucros a partir dos pagamentos governamentais. Antes que você perceba, aquela lata de ervilhas vai custar dezenas de reais para o governo, e todos nós estaremos sendo descontados em nossos salários para pagamento de impostos que servirão para cobrir os custos das compras em supermercados de todo mundo pelo preço de uma inflação cada vez maior.

Isso, diz Goldhill, é o que estamos fazendo a nós mesmos. Enquanto os consumidores forem poupados de pagar o preço – ou seja, enquanto outra pessoa ou instituição está sempre pagando por suas escolhas – as coisas vão piorar. Não podemos solucionar o problema convocando grupos de especialistas para definir o preço máximo permitido para uma lata de ervilhas. Apenas um mercado de trabalho⁶⁵ pode produzir oferta, demanda e engenhosidade em conjunto para fornecer cuidados de saúde ao menor preço possível. Por exemplo, existe um mercado aberto para a cirurgia LASIK (um tipo de cirurgia ocular a laser que remove a necessidade de usar lentes de contato). Os médicos competem uns com os outros para atrair clientes, e porque o procedimento raramente é coberto pelo seguro, os pacientes tomam o preço em consideração. Foi a competição e a inovação que reduziram o preço da cirurgia em quase 80% desde a sua introdução. Outros países desenvolvidos tiveram mais sucesso no controle de custos, mas agora enfrentam custos crescentes que podem se tornar fiscalmente destruidores.⁶⁶ Como na América, muitas vezes eles não têm a vontade política de aumentar impostos ou cortar serviços.

Quando os libertários falam do milagre da "ordem espontânea" que surge quando se permite às pessoas escolherem por si mesmas (e arcar com os custos e benefícios de suas escolhas), o resto de nós deveria ouvir sem preconceito⁶⁷.

Cuidado e compaixão às vezes motiva os liberais a interferir no que está funcionando no mercado, com resultados danosos em larga escala (naturalmente, como já disse, os governos sempre precisam intervir para corrigir as *distorções* do mercado, contribuindo para que funcionem apropriadamente. Os liberais querem usar o governo para muitos fins, mas as despesas com a saúde pública estão excluindo todas as outras possibilidades. Se você acha que seus governos locais, estaduais e federais estão quebrados agora, apenas espere até que a geração *baby boom* esteja toda aposentada.



Figura 12.4

A matriz moral dos social-conservadores americanos (área de influência cultural)

Acho irônico que liberais geralmente aceitem Darwin e rejeitem o "design inteligente" como explicação para o desenvolvimento e adaptação do mundo natural, mas não aceitem Adam Smith como explicação ao desenvolvimento e adaptação do mundo econômico. Às vezes, preferem o "design inteligente" das economias socialistas que, muitas vezes – a partir de um ponto de vista utilitarista – acabam em desastre.⁶⁸

YANG #2: A SABEDORIA SOCIAL CONSERVADORA

Os conservadores fazem parte da "turma da ordem e da estabilidade", segundo a formulação de Mill. Geralmente resistem às mudanças implementadas pela "turma do progresso e da reforma". Mas ao colocarmos as coisas nestes termos faz com que os conservadores pareçam obstrucionistas covardes, tentando segurar as rodas do tempo e as "nobres aspirações humanas" da narrativa liberal progressista.

O modo mais positivo de descrever os conservadores é dizer sua matriz moral é mais abrangente, o que permite a eles captarem ameaças ao capital moral que os

liberais nem sabem que existem. Eles não opõem às mudanças de todo tipo (veja a Internet), mas combatem ferozmente quando acreditam que algumas mudanças vão corromper instituições e tradições que mantêm nosso exoesqueleto moral em pé (a família). Preservar essas instituições e tradições é sagrado para a maioria deles.

Por exemplo, o historiador Samuel Huntington destacou que o conservadorismo não pode ser definido pelas instituições específicas que sacraliza (a monarquia francesa do século dezoito, a constituição americana do século XXI). Em vez disso, ele diz, "quando as fundações da sociedade são ameaçadas, a ideologia conservadora relembra à humanidade a necessidade de algumas instituições e a desejabilidade das existentes".⁶⁹

No YourMorals.org descobrimos que os conservadores sociais possuem o mais abrangente conjunto de preocupações morais, utilizando todas as seis fundações morais de modo relativamente similar (Figura 12.4). Esta abrangência – e especificamente a grande importância das fundações Lealdade, Autoridade e Santidade – dá a eles impressões que consideram valiosas, a partir de uma perspectiva utilitarista durkheimiana.

Contraponto #2: Não há como ajudar abelhas na destruição da colmeia.

Os liberais odeiam a ideia de exclusão. Em uma palestra que apresentei há poucos anos, um professor de filosofia atacou a legitimidade dos Estados-nações. "São apenas linhas arbitrárias nos mapas", ele disse. "Umas pessoas desenham uma linha e dizem: tudo desse lado é nosso, o resto de vocês podem cair fora." Muita gente no auditório riu junto com ele. Em outra palestra recente, encontrei a mesma rejeição à exclusão aplicada às religiões. Uma estudante ficou surpresa com a minha afirmação de que as religiões são geralmente benéficas para as sociedades, e disse: "Mas todas as religiões são excludentes!" Perguntei o que queria dizer com isso, e ela respondeu: "Bem, a Igreja Católica não vai aceitar ninguém que não acredite em seus ensinamentos." Não acreditava que ela estivesse falando sério. E até comentei que nosso programa de graduação na UVA era mais excludente que a igreja – rejeitamos quase todos os interessados. No decorrer da nossa discussão ficou claro que sua preocupação exagerada tinha a ver com vítimas de discriminação, especificamente os homossexuais, os quais não são aceitos em muitas comunidades religiosas.

Comentários iguais a esse me convenceram de que John Lennon expressou um

sonho liberal bastante comum em sua provocativa canção "Imagine". *Imagine if there were no countries, and no religion too*. Imagine se não houvesse países, e nenhuma religião também. Se pudéssemos apenas eliminar os limites e as fronteiras que nos dividem, então o mundo seria com "um só". É a visão celestial dos liberais, enquanto os conservadores acreditariam ser o caminho mais rápido para o inferno. Acho que os conservadores estão mais sintonizados.

Por todo este livro argumentei que as sociedades humanas em larga escala são praticamente realizações milagrosas. Tentei demonstrar como nossa psicologia moral evoluiu junto com nossas religiões e demais invenções culturais (a vida tribal e a agricultura) para nos fazer chegar aonde estamos hoje. Argumentei que somos resultados da seleção multinível, incluindo a seleção de grupo, e de que nosso "altruísmo paroquial" é parte do que nos faz um grande time. Precisamos de grupos, amamos grupos, desenvolvemos nossas virtudes em grupos, mesmo quando esses grupos excluam os não-membros. Se destruirmos todos os grupos e dissolvermos toda a estrutura interna deles, estaremos destruindo nosso capital moral. Os conservadores entendem essa questão. Edmund Burke disse em 1790:

Estar ligado à uma subdivisão, amar o pequeno grupo ao qual pertencemos na sociedade, é o primeiro princípio (o germe, por assim dizer) da afetividade pública. É o primeiro elo na corrente em que nos apoiamos para avançar em direção do amor ao nosso país e à humanidade.⁷⁰

Adam Smith disse, igualmente, que o patriotismo e o paroquialismo são coisas boas porque leva as pessoas a incentivar a si mesmas para melhorar as coisas que possam ser melhoradas:

A sabedoria que criou o sistema de afeições humanas ... parece ter julgado que os interesses da grande sociedade humana seriam melhor atendidos guiando a atenção primária de cada indivíduo a somente uma parte específica dela, no âmbito de suas habilidades e de seu entendimento.⁷¹

Ora, isso é utilitarismo durkheimiano. É utilitarismo feito por alguém que entende o grupoísmo humano.

Robert Putnam forneceu uma grande quantidade de evidências de que Burke e Smith tinham razão. No capítulo anterior, falei sobre sua descoberta de que as religiões tornam os americanos "melhores vizinhos e melhores cidadãos". E também falei sobre a conclusão dele de que o ingrediente ativo que fazia as pessoas mais virtuosas, as envolviam em relacionamentos com seus correligionários. Qualquer coisa que una as pessoas em densas redes de

confiança as torna menos egoístas.

Em um estudo anterior, Putnam descobriu que a diversidade étnica tinha efeito contrário. E um artigo revelado intitulado "E Pluribus Unum", Putnam examinou o nível de capital social em centenas de comunidades americanas e descobriu que altos índices de imigração e diversidade étnica parecem causar redução do capital social. Isso não nos surpreende, as pessoas são racistas, qualquer um pensaria, pois elas não confiam em pessoas que não se pareçam com elas mesmas. Mas isso não é absolutamente certo. A pesquisa de Putnam foi capaz de distinguir dois diferentes tipos de capital social: *capital de associação* que se refere à confiança entre grupos, entre pessoas que tenham diferentes valores e identidades, e *capital de ligação* que se refere à confiança interna nos grupos. Putnam descobriu que a diversidade reduzia ambos os tipos de capital social. Veja sua conclusão:

A diversidade parece disparar o gatilho que divide *alocado* de *deslocado*, levando à anomia ou ao isolamento social. Em linguagem coloquial, as pessoas que vivem sob condições etnicamente diversas parecem "aninhadas" – isto é, retraídas como tartarugas.

Putnam usa as ideias de Durkheim (anomia) para explicar porque a diversidade faz as pessoas se voltarem a si mesmas e tornarem-se mais egoístas, menos interessas em contribuir para a comunidade. O que Putnam chama de "reação de tartaruga" é exatamente o oposto que chamei de "reação de colmeia".

Os liberais defendem as vítimas de opressão e exclusão. Lutam para romper as barreiras da arbitrariedade (baseadas em racismo e orientação sexual). Mas o zelo em cuidar das vítimas, combinado com os baixos índices das fundações Lealdade, Autoridade e Santidade, frequentemente os leva a impor mudanças que enfraquecem grupos, tradições, instituições e capital moral. Por exemplo, o desejo de ajudar os pobres no interior das cidades nos levou a programas de bem estar social nos anos 60 que ajudaram a reduzir o valor do casamento, aumentar o número de mães solteiras e enfraquecer as famílias afro-americanas.⁷² O desejo de empoderar estudantes dando-lhes o direito de processar seus professores e escolas nos anos 70, ajudou a acabar com a autoridade e o capital moral das escolas, criando ambientes de desordem que terminaram por prejudicar ainda mais os pobres.⁷³ O desejo de ajudar os imigrantes hispânicos nos anos 80 nos levou a desenvolver programas de educação multiculturalista que enfatizou as diferenças entre os americanos em vez de promover a distribuição de valores e identidades. Enfatizar diferenças torna as pessoas mais racistas, não menos.⁷⁴

Caso após caso, é como se os liberais estivessem tentando ajudar um pequeno

grupo de abelhas (que realmente precisa de ajuda), mesmo que essa "ajuda" prejudique a colmeia toda. Tais "reformas" podem reduzir o bem-estar geral de uma sociedade, e às vezes até prejudicam as próprias vítimas que os liberais estavam tentando ajudar.

EM DIREÇÃO A MAIS DIREITOS CIVIS

A ideia das oposições yin e yang vem da antiga China, uma cultura que valoriza a harmonia em grupo. Mas no antigo Oriente Médio, onde o monoteísmo se enraizou, a metáfora da guerra era mais comum do que a metáfora do equilíbrio. Um profeta persa do século III, Mani, pregava que o mundo visível é o campo de batalha entre as forças da luz (o bem absoluto) e as forças da escuridão (o mal absoluto). Os seres humanos seriam a linha de frente na batalha, pois interiormente possuímos o bem e o mal, e cada um de nós deve escolher um lado e lutar por ele.

A pregação de Mani se transformou em maniqueísmo, uma religião que se espalhou no Oriente Médio e influenciou o pensamento ocidental. Ao se encarar a política de forma maniqueísta, a falta de comprometimento se transforma em pecado. Se Deus e o Diabo não se envolvem em questões apartidárias, muito menos o devoto.

A classe política americana tem se tornado mais maniqueísta desde os anos 90, primeiro em Washington e mais tarde nas capitais estaduais. O resultado é o aumento do mal estar e do entulho ideológico, uma redução da habilidade de encontrar soluções apartidárias. O que pode ser feito? Muitos grupos e organizações têm incentivado congressistas e eleitores que façam "acordos de civilidade", prometendo ser mais "civis" e ver a todos em "termos positivos". Não acredito que tais acordos funcionem. Os *condutores* podem assinar o que quiserem, mas tais acordos não vão alterar o comportamento dos *elefantes*.

Para escapar dessa confusão, acredito que os psicólogos deveriam trabalhar com os cientistas políticos para identificar mudanças que possam indiretamente eliminar o maniqueísmo. Participei de uma conferência em 2007 na Universidade Princeton e tentei fazer isso. Apreendemos que muito do aumento da polarização era inevitável. Foi o resultado natural do realinhamento político que ocorreu depois que o presidente Lyndon Johnson assinou o *Civil Rights Act* em 1964. Os estados conservadores do sul, que haviam sido solidamente democráticos desde a Guerra Civil (porque Lincoln era um republicano), começaram a deixar o Partido Democrata e, na década de 90 o Sul já se tornara solidamente republicano. Antes

desse realinhamento, havia liberais e conservadores em ambos os partidos, o que facilitava a formação de equipes bipartidárias que poderiam trabalhar juntas em projetos legislativos. Mas, após o realinhamento, não havia mais sobreposição, nem no Senado e nem na Câmara dos Deputados. Hoje em dia, o republicano mais liberal é tipicamente mais conservador do que o democrata mais conservador. E uma vez que os dois partidos se tornaram ideologicamente puros – um partido liberal e um partido conservador – houve um aumento do maniqueísmo.⁷⁵

Mas também apreendemos sobre fatores que podem ser revertidos, possivelmente. O momento mais pungente durante a conferência ocorreu quando Jim Leach, ex-congressista republicano de Iowa, descreveu as mudanças ocorridas a partir de 1995. Newt Gingrich, o novo presidente da Câmara dos Deputados, encorajou um grande grupo de congressistas republicanos a deixar suas famílias em seus distritos de origem, em vez de transferir seus cônjuges e filhos para Washington. Antes de 1995, muitos dos congressistas de ambos os partidos participavam dos mesmos eventos sociais nos fins de semana; seus cônjuges se tornavam amigos; seus filhos jogavam nas mesmas equipes esportivas. Mas hoje a maioria dos congressistas voa para Washington na noite de segunda-feira, acotovelam-se com seus companheiros de equipe, batalham por três dias e depois voam de volta para casa na noite de quinta-feira. As amizades cruzadas estão desaparecendo. O maniqueísmo e o campo de batalha da política estão aumentando.

Não sei como os americanos possam convencer seus legisladores a levar suas famílias para Washington, e não sei se mesmo essa mudança reviveria amizades entre os partidos na atmosfera envenenada de hoje, mas este é um exemplo do tipo de mudança indireta. Uma que poderia fazer os *elefantes* se mexerem.⁷⁶ As intuições vêm antes, então qualquer coisa que possamos fazer para cultivar conexões sociais mais positivas irá alterar as intuições e, portanto, equilibrar o raciocínio com o comportamento. Outras mudanças estruturais que podem reduzir o maniqueísmo incluem mudar o modo em que se realizam as eleições nos estados e municípios, mudar a forma de como os distritos eleitorais são projetados e a forma de como os candidatos conseguem dinheiro para suas campanhas. (Veja uma lista completa de possíveis remédios em www.CivilPolitics.org).

O problema não está limitado à classe política. As mudanças tecnológica e de padrões residenciais permitiram que cada um de nós se isolasse dentro de casulos de indivíduos com mentalidades semelhantes. Em 1976, apenas 27% dos americanos viviam em "currais eleitorais" com majorias de votos conhecidas - currais que votavam em Democratas ou Republicano com uma margem de 20% ou mais. Mas esse número aumentou de forma constante; em 2008, 48% dos americanos viviam em currais eleitorais.⁷⁷ Nossos municípios e cidades estão

cada vez mais segregados em "enclaves de estilo de vida", em que as maneiras de votar, comer, trabalhar e rezar estão cada vez mais alinhados. Se você entrar em uma loja Whole Foods, há de 89% de chance de que a região em torno de você tenha votado a favor de Barack Obama. Se você quiser encontrar republicanos, vá para um município que tenha um restaurante Cracker Barrel (62% desses municípios votaram em McCain).⁷⁸ A moralidade enlaça e cega. E isso não acontece só com as pessoas do outro lado. Todos nós somos atraídos para as comunidades morais tribais. Nós circulamos em torno de valores sagrados e compartilhamos argumentos *post hoc* (justificatórios) sobre o porquê estamos tão certos e os outros tão errados. Pensamos que o outro lado é cego à verdade, à razão, à ciência e ao bom senso, mas na verdade todos ficam cegos quando falam sobre seus objetos sagrados.

Se você quiser entender um outro grupo, *entenda o que é sagrado para ele*. Como primeiro passo, pense nas seis fundações morais e tente descobrir quais delas são mais importantes em uma controvérsia específica. Se você realmente deseja abrir sua mente, abra seu coração primeiro. Se você puder ter pelo menos uma interação amigável com um membro do "outro" grupo, vai achar muito mais fácil ouvir o que estão dizendo, e talvez até ver uma questão controversa sob uma nova luz. Mesmo que não concorde, provavelmente deixará a visão maniqueísta de lado e se voltará para uma muita mais respeitosa e construtiva visão yin-yang.

RESUMO

As pessoas não adotam suas ideologias ao acaso, ou absorvendo quaisquer ideias que as rodeiam. As pessoas cujos genes deram a elas cérebros que têm um prazer especial diante da novidade, da variedade e da diversidade, e que ao mesmo tempo são menos sensíveis aos sinais de ameaça, estão predispostas (mas não predestinadas) a se tornarem liberais. Elas tendem a desenvolver certas "adaptações características" e "narrativas de vida" que as fazem se sentir bem – inconscientemente e intuitivamente – com as grandes narrativas contadas pelos movimentos políticos da esquerda (como a narrativa do liberal progressista).

As pessoas cujos genes dão a elas cérebros com as configurações opostas estão predispostas, pelas mesmas razões, a se sentir bem diante das grandes narrativas da direita (como a narrativa de Reagan).

E quando as pessoas se reúnem de forma política, elas ficam envolvidas em uma matriz moral. Elas enxergam a confirmação de sua grande narrativa em todos os lugares, e é difícil – talvez impossível – convencê-las de que estejam erradas

se usarmos argumentos externos à matriz moral delas.

Sugeri que os liberais podem ter mais dificuldade de entender os conservadores do que o contrário, porque os liberais muitas vezes têm dificuldade em compreender como as fundações Lealdade, Autoridade e Santidade possam pertencer ao campo da moralidade. Especificamente, os liberais sempre têm dificuldade em apreender o capital moral, aquele que defini como os recursos que sustentam uma comunidade moral.

Sugeri que os liberais e os conservadores sejam mais yin e yang – pois ambos são "elementos necessários para uma vida (convivência) política saudável", como John Stuart Mill pregava. Os liberais são especialistas em cuidar, são mais capazes de identificar as vítimas dos arranjos sociais, e continuamente vão incentivar a atualização desses arranjos e inventar outros. Como Robert F. Kennedy disse: ""Há quem olha as coisas do jeito que são e perguntam, por quê? Eu sonho com coisas que nunca foram e pergunto, por que não?" Mostrei como essa matriz moral leva os liberais a levantar dois temas que são (na minha opinião) profundamente importantes para a saúde de uma sociedade: (1) os governos podem e devem restringir superorganismos corporativos, e (2) alguns dos grandes problemas realmente podem ser resolvidos via regulamentação.

Expliquei como os libertários (que sacralizam a liberdade) e os conservadores sociais (que sacralizam certas instituições e tradições) fornecem um contrapeso crucial aos movimentos de reforma liberal que têm sido tão influentes nos Estados Unidos e na Europa desde o início do século XX. Disse que os libertários estão certos a respeito dos mercados serem milagrosos (pelo menos quando suas externalidades e outras falhas possam ser abordadas), e disse que os conservadores sociais estão certos já que não há como ajudar algumas abelhas destruindo a colmeia.

Finalmente, disse que o crescente maniqueísmo da vida política americana não é algo que possamos resolver assinando compromissos e prometendo ser mais legais. Nossa política se tornará mais civilizada quando encontrarmos maneiras de mudar os modos de eleger os políticos, as instituições e os ambientes em que convivem.

A moralidade enlaça e cega. Ela nos enlaça em grupos ideológicos que lutam uns contra os outros como se o destino do mundo dependesse de nosso lado vencer cada batalha. Isso nos cega ao fato de que cada grupo possa ser composto por pessoas boas que tenham algo importante para dizer.

¹ Finley Peter Dunne; impresso pela primeira vez no jornal *Chicago Evening Post* em 1895. A citação completa, em uma versão de 1898 em irlandês castiço é: "*Politics ain't beanbag. 'Tis a man's game; an' women, childher, an' prohybitionists'd do well to keep out iv it.*" [A política não é um jogo de saquinhos de feijão. É um jogo de homem; mulheres, crianças e proibicionistas fariam bem em se manter fora dela.]

2 Fiorina, Abrams, and Pope 2005.

3 Vá para Gallup.com e procure por "U.S. Ideologia política "para as últimas descobertas. Os relatos aqui são da "Atualização semestral de 2011".

4 As causas do declínio da civilidade são complexas, incluindo mudanças nos meios de comunicação, a substituição da "geração em alta" dos *baby boomers* e o crescente papel do dinheiro na política. Veja análises e referências no CivilPolitics.org. Vários ex-congressistas que conheci ou ouvi em conferências, de ambas as partes, apontaram as mudanças processuais e culturais implementadas por Newt Gingrich quando ele se tornou presidente da Câmara em 1995.

5 O congressista democrata Jim Cooper, do Tennessee, citado na Nocera 2011.

6 Jost, 2006

7 Poole and Rosenthal 2000

8 Erikson and Tedin 2003, p. 64, citado em Jost, Federico, and Napier 2009, p. 309

9 Kinder 1998. Ver capítulo 4.

10 Zaller 1992, por exemplo, centrou-se na exposição às opiniões das elites políticas.

11 Converse 1964.

12 Bouchard 1994.

13 Turkheimer 2000, embora Turkheimer tenha mostrado que o ambiente também é um contribuidor.

14 Alford, Funk, and Hibbing 2005, 2008.

15 Hatemi et al. 2011.

16 Helzer and Pizarro 2011; Inbar, Pizarro, and Bloom 2009; Oxley et al. 2008; Thórisdóttir and Jost 2011.

17 McCrae 1996; Settle et al. 2010.

18 Montaigne 1991/1588, Book III, section 9, on vanity

19 Os efeitos desses genes únicos são pequenos, e alguns só aparecem quando certas condições ambientais também estão presentes. Um grande enigma da era genômica é que, enquanto os genes explicam coletivamente mais do que um terço da variabilidade na maioria dos traços, quase nunca há um único gene, ou mesmo um punhado de genes, que sejam responsáveis por mais de alguns pontos percentuais da variância, mesmo para traços aparentemente simples, como a altura física. Veja, por exemplo, Weedon et al. 2008

20 Jost et al. 2003.

21 McAdams and Pals 2006.

22 Block and Block 2006. Este estudo é amplamente descrito de forma incorreta como se os futuros conservadores tivessem personalidades muito menos atraentes quando crianças. Isso parece ser verdade para os meninos, mas a lista de características para futuras garotas liberais é bastante mista.

23 Putnam and Campbell 2010, descrito no cap. 11.

24 As pessoas que são capazes de construir uma boa narrativa, especialmente aquelas que conectam contratempos precoces com sofrimento, mas que triunfam mais tarde, são mais felizes e mais produtivas do que aquelas que não possuem essa narrativa de "redenção"; veja McAdams 2006; McAdams e Pals 2006. Claro, a correlação simples não mostra que escrever uma boa narrativa causa bons resultados. Mas os experimentos feitos por Pennebaker mostram que dar às pessoas a oportunidade de dar sentido a um trauma, escrevendo sobre ele, causa uma melhor saúde mental e até mesmo física. Veja Pennebaker 1997.

25 McAdams et al. 2008, p. 987.

26 Richards 2010, p. 53.

27 C. Smith 2003. Smith usa o termo "ordem moral", mas ele diz o mesmo que quero dizer com o termo "matriz moral".

28 Ibid., p. 82.

29 Não quero minimizar a importância da igualdade como bem moral; estou simplesmente argumentando, como fiz no capítulo 8, que a igualdade política é uma paixão que se desenvolve na Fundação Liberdade como reação emocional ao *bullying* e à opressão, juntamente com a Fundação Cuidado e sua preocupação com as vítimas. Não penso que o amor à igualdade política seja derivado da Fundação Equidade e suas preocupações com a reciprocidade e a proporcionalidade.

30 Westen 2007, pp. 157–58.

31 Iyer et al. 2011.

32 Graham, Nosek e Haidt 2011. Usamos vários parâmetros para medir a realidade. Um deles foi o nossa própria base de dados coletada neste estudo, usando todos os auto descritos liberais e conservadores. Outro parâmetro foi o mesmo conjunto de dados, mas limitado àqueles que se intitulavam como "muito liberais" ou "muito conservadores". Um terceiro parâmetro foi obtido a partir de um conjunto de dados representativo nacional usando o QFM. Em todas as análises, os conservadores foram mais precisos do que os liberais.

33 M. Feingold, "Foreman's Wake-Up Call", 2004, recuperado em 28 de março de 2011, pode não ser a sério, mas não consegui encontrar nenhum sinal no ensaio de que Feingold estava envolvido em paródia ou estava falando como se fosse outra pessoa.

34 Muller 1997, p. 4, citando Russell Kirk. Veja também Hunter 1991 para uma definição similar de ortodoxia, que ele então compara com o progressivismo.

35 Muller 1997, p. 5.

36 Os partidos políticos são instituições confusas que precisam agradar ao mesmo tempo eleitores e doadores e, por isso mesmo, nunca defendem uma ideologia completamente. Ambos os principais partidos (Republicano e Democrático nos Estados Unidos) têm sérios problemas, na minha opinião. Gostaria que os democratas se tornassem mais durkheimianos, e gostaria que os republicanos se tornassem mais utilitaristas. Mas agora tenho menos esperança de que os republicanos mudem porque estão tão envolvidos nas paixões enlaçadoras (e cegadoras) dos extremistas de direita. Desde 2009, e em particular em 2011, os republicanos se mostraram menos dispostos a comprometer-se do que os democratas. E a questão que sacralizaram tem a ver, infelizmente, com os impostos. Essa sacralização implica em que não há negociação, e eles estão dispostos a sacrificar todas as coisas boas que o governo possa fazer para preservar os impostos mais baixos aos americanos mais ricos. Esse compromisso aumenta a crescente desigualdade de renda que é venenosa para a confiança social e, portanto, para o capital moral (Wilkinson e Pickett 2009). Como um utilitarista durkheimiano, posso ver o que conservadorismo tem de bom, mas não consigo ver nada de bom no partido republicano.

37 Putnam 2000.

38 Definição de Putnam.

39 Coleman 1988.

40 Sosis and Bressler 2003; ver cap. 11.

41 Sowell 2002.

42 O termo *capital moral* já foi usado antes, mas geralmente sendo relacionado a *um indivíduo*, semelhante à integridade, que faz os outros confiarem e respeitarem a pessoa. Veja Kane, 2001. Estou usando o termo de uma maneira diferente, relacionando-o a uma *comunidade* ou sistema social. Rosenberg, 1990, usou nesse sentido, atribuindo a ideia, mas não o termo a Adam Smith.

43 McWhorter 2005; Rieder 1985; Voegeli 2010.

44 Mill 2003/1859, p. 113. A citação continua: "Cada um desses modos de pensar deriva sua utilidade das deficiências do outro; mas é em grande medida que essa oposição do outro mantém cada um dentro dos limites da razão e da sanidade."

45 Russell 2004/1946, p. 9.

46 Ibid.

47 Nos Estados Unidos e em todas as outras nações e regiões que examinamos em YourMorals.org. Veja Graham et al. 2011.

48 Veja, por exemplo, a resposta ao relatório de Daniel Patrick Moynihan em 1965 sobre a família negra e os ataques e o ostracismo que ele teve que suportar; Patterson 2010.

49 As definições de moralidade dos filósofos liberais tendem a se concentrar em cuidado, dano ou redução de dano (The Utilitarian Grill), ou em direitos e autonomia do indivíduo (The Deontological Diner), como descrevi no capítulo 6. Veja também definições de moral em Gewirth 1975; P. Singer 1979.

50 Keillor 2004, p. 20.

51 Veja Pollan, 2006, para uma descrição horripilante da indústria americana de alimentos como um emaranhado de distorções do mercado, principalmente pelas externalidades (danosas) impostas aos animais de fazenda, ecossistemas, contribuintes e às cinturas dos Estados Unidos.

52 Citizens United v. Federal Election Commission, 558 U.S. 08–205.

53 Kahan, 2010. Somente o capitalismo e um setor privado de energia podem gerar a riqueza necessária

capaz de tirar a grande maioria das pessoas da pobreza.

54 De acordo com um cálculo EPA feito em torno desse tempo; veja Needleman 2000.

55 Needleman, 2000.

56 Nevin 2000.

57 Veja Carpenter e Nevin 2010; Nevin 2000; Reyes 2007. A eliminação gradual ocorreu em diferentes estados em diferentes momentos, o que permitiu que os pesquisadores analisassem o atraso entre o declínio da exposição ao chumbo e o declínio da criminalidade.

58 É verdade que a produção de gasolina sem chumbo aumenta seu custo. Mas Reyes, 2007, calculou que o custo de remover o chumbo da gasolina é "aproximadamente vinte vezes menor que o valor total, incluindo a qualidade de vida com as reduções da criminalidade". Esse cálculo não inclui vidas salvas e outros benefícios diretos para a saúde das reduções de chumbo.

59 Carpenter and Nevin 2010.

60 Juntamente com as outras principais causas de falhas e ineficiências do mercado, como o poder de monopólio e o esgotamento de bens públicos, todos os que frequentemente exigem intervenção do governo para alcançar eficiência do mercado.

61 Murray, 1997, p. xii, diz: "A palavra correta para minha visão do mundo é *liberal*."

62 Wilkinson, comunicação pessoal, 2010.

63 Minha pequena lista de pontos adicionais: (1) o poder corrompe, então devemos ter cuidado em concentrar o poder em qualquer mão, incluindo a do governo; (2) a liberdade administrada é a melhor receita para o desenvolvimento das democracias ocidentais; (3) os estados-babá e a assistência social do "berço ao túmulo" infantilizam as pessoas e fazem com que elas se comportem de forma menos responsável, exigindo assim ainda mais proteção do governo. Veja Boaz, 1997.

64 Goldhill 2009.

65 Goldhill reconhece que o governo tem muitos papéis a desempenhar em um sistema de saúde baseado no mercado, pois há certas coisas que apenas o governo pode fazer. Ele especificamente menciona o cumprimento de padrões de segurança, garantindo a concorrência entre os fornecedores, gerindo um pool de seguros para casos verdadeiramente catastróficos e subsidiando os pobres, que não poderiam comprar seus próprios cuidados de saúde, mesmo que os preços caíssem em 50%.

66 Ver *The Future of Healthcare in Europe* em *The Economist magazine*: <http://www.businessresearch.eiu.com/future-healthcare-europe.html-0>.

67 Hayek 1988 referiu-se a essa crença de que a ordem venha do planejamento racional como "a presunção fatal".

68 Veja Cosmides e Tooby, 2006, sobre como organizar o trabalho ao longo de princípios marxistas ou socialistas, que assumem que as pessoas cooperarão em grandes grupos, o que *vai de encontro* com a psicologia moral. As pessoas não cooperam bem em grandes grupos quando percebem que muitos outros estão só por conta de si mesmos. Portanto, as nações comunistas ou fortemente socialistas geralmente recorrem à crescente aplicação de ameaças e de força bruta para compelir à cooperação. Os planos de cinco anos raramente funcionam tão bem quanto a mão invisível.

69 De "Conservatism as an ideology," citado por Muller 1997, p.3.

70 Burke 2003/1790, p. 40. Não acho que Burke esteja certo ao dizer que o amor ao grupo leva, em geral, ao amor pela humanidade. Mas parece que o aumento do amor a um grupo geralmente não promove o aumento do ódio a outros grupos (ver Brewer e Campbell 1976; de Dreu et al., 2011), portanto, eu me contentaria em viver em um mundo com muito mais amor paroquial e pouca ou nenhuma redução do amor à humanidade.

71 Smith 1976/1759, Part VI, seção ii, cap. 2.

72 McWhorter 2005; Rosenzweig 2009.

73 Arum 2003

74 Stenner, 2005, p. 330, conclui de seus estudos sobre autoritários: "Em última análise, nada inspira maior tolerância do intolerante do que uma abundância de crenças, práticas, rituais, instituições e processos comuns e unificadores. E, lamentavelmente, nada está mais perto de provocar uma maior expressão de suas predisposições latentes do que a "educação multicultural".

75 Veja Pildes, 2011, para uma revisão atualizada dos muitos fatores que contribuíram para o nosso estado

"hiperpolarizado". Pildes argumenta que o realinhamento político, juntamente com outras tendências históricas, explica completamente o aumento da polarização. Ele afirma, portanto, que nada pode ser feito para reverter. Discordo. Mesmo que as mudanças históricas possam explicar 100% do aumento, isso não significa que as mudanças institucionais não teriam efeito. Prefiro seguir Herbst, 2010, que salienta que a civilidade e a incivilidade são estratégias que são usadas quando alcançam os resultados desejados. Há muitas coisas que podemos fazer para reduzir a recompensa pela incivilidade. Veja www.CivilPolitics.org.

76 Sem trocadilhos. O pensamento maniqueísta é um problema para *burros* e *elefantes*. [respectivamente, *marcotes* dos partidos Democrático e Republicano.]

77 Bishop 2008.

78 Com base em pesquisas de David Wasserman, do The Cook Policy Report, relatado por Stolberg 2011.

Conclusão

Neste livro, levei você a um passeio pela natureza humana e pela história humana. Tentei mostrar que o meu tema preferido de investigação – a psicologia moral – é a chave para entender a política, a religião e o nosso mais completo domínio sobre o planeta. Temo que escancarei muitas janelas durante o passeio, então deixe-me fechar algumas, destacando as mais importantes.

Na Parte I, apresentei o primeiro princípio da psicologia moral: *as intuições vêm antes, o raciocínio estratégico vem depois*. Expliquei como desenvolvi o modelo intuicionista social, e usei o modelo para desafiar a "ilusão racionalista". Os heróis dessa parte foram David Hume (por nos ajudar a escapar do racionalismo e ao intuicionismo) e Glauco (por nos mostrar a importância primordial da reputação e de outros constrangimentos externos para criar a ordem moral).

Se você trazer algo para casa desta parte da viagem, sugiro que seja a imagem de si mesmo – e de todos mundo ao seu redor – como sendo um pequeno condutor sobre um elefante muito grande. Pensar assim pode torná-lo mais paciente com outras pessoas. Quando você se pegar inventando argumentos ridículos de justificação (*post hoc*), você pode ir mais devagar antes de se livrar de outras pessoas só porque pode facilmente refutar argumentos delas. A ação na psicologia moral realmente não está nos pronunciamentos do condutor.

A segunda parte do nosso passeio explorou o segundo princípio da psicologia moral: *a moralidade não se resume ao mal e à justiça*. Relatei minha temporada na Índia e como isso me ajudou a sair da minha matriz moral e perceber preocupações morais adicionais. Ofereci a metáfora de que a mente moralista é como uma língua com seis receptores de sabor. Apresentei a Teoria das Fundações Morais e a pesquisa que eu e meus colegas realizamos em YourMorals.org sobre a psicologia dos liberais e dos conservadores. Os heróis desta parte foram Richard Shweder (por ampliar nosso entendimento sobre o domínio moral) e Emile Durkheim (por nos mostrar por que muitas pessoas, particularmente os conservadores sociais, valorizam as fundações enlaçadoras da lealdade, da autoridade e da santidade).

Se trazer para casa uma lembrança dessa parte do passeio, sugiro que seja a suspeita em relação aos monistas morais. Cuidado com qualquer pessoa que insista sobre a existência de uma moral verdadeira para todas as pessoas, tempos

e lugares – ainda mais se essa moralidade for fundada em uma única base moral. Sociedades humanas são complexas; suas necessidades e desafios são variáveis. Nossas mentes contêm uma caixa de ferramentas de sistemas psicológicos, incluindo as seis fundações morais. Essas ferramentas podem ser usadas para enfrentar esses desafios e construir comunidades moralmente eficazes. Você não precisa usar todos as seis, e pode haver certas organizações ou subculturas que possam prosperar com apenas uma. Mas se alguém lhe disser que todas as sociedades, em todas as épocas, *deveriam* usar uma única e específica matriz moral, a partir de uma determinada configuração de fundações morais, esse alguém, de qualquer maneira é só mais um fundamentalista.

O filósofo Isaiah Berlin lutou ao longo de sua carreira com o problema da diversidade moral do mundo e o que fazer com isso. Ele firmemente rejeitava o relativismo moral:

Não sou um relativista, não digo "gosto do meu café com leite e você gosta sem, sou a favor da bondade e você prefere campos de concentração" – cada um de nós tem seus próprios valores, os quais não podem ser superados ou integrados. Isso eu considero falso.¹

Em seu lugar, ele endossou o pluralismo, e justificou dessa forma:

Cheguei à conclusão de que há uma pluralidade de ideais, pois há uma pluralidade de culturas e de temperamentos. ... Não há uma infinidade de [valores]: o número de valores humanos, de valores que posso respeitar, mantendo minha aparência humana, meu caráter humano, é finito – digamos 74, ou talvez 122 ou 27, mas finitos, não importa a quantidade. E a diferença que isso faz é que se um homem respeita um desses valores, *eu, que não respeito, sou capaz de entender por que ele o respeita* ou o que deveria acontecer, em circunstâncias similares, para que eu seja induzido a respeitá-lo. Daí a possibilidade de uma compreensão humana.²

Na terceira parte de nossa excursão apresentei o princípio de que a *moralidade enlaça e cega*. Somos produtos de uma seleção multinível, que nos transformou em um *Homo duplex*. Somos egoístas e grupoístas. Somos 90% chimpanzés e 10% abelhas. Sugeri que a religião desempenha um papel essencial em nossa trajetória evolucionária – nossas mentes religiosas evoluíram em paralelo com nossas práticas religiosas para criar comunidades morais cada vez maiores, especialmente após o advento da agricultura. Descrevi como as facções políticas se formam, e por que algumas pessoas gravitam em torno da esquerda e outras pessoas gravitam em torno da direita. Os heróis dessa parte foram Charles Darwin (por sua teoria da evolução, incluindo a seleção multinível) e Emile

Durkheim (por nos mostrar que somos *Homo duplex*, com parte de nossa natureza forjada, talvez, pela seleção de grupo).

Se você trazer pra casa alguma coisa dessa parte da viagem, sugiro que seja a imagem de uma pequena protuberância em nossas cabeças – o botão de colmeia, sob a pele, esperando para ser acionado. Fomos informados nos últimos cinquenta anos de que os seres humanos seriam fundamentalmente egoístas. Fomos invadidos pelos programas ao vivo (Reality TV, BBB) mostrando o pior das pessoas. Algumas pessoas acreditam que uma mulher deveria gritar "fogo" (em vez de socorro) se estivesse sendo violentada com base de que somos tão egoístas que não daríamos atenção se o perigo não nos ameaçasse pessoalmente.³



"Sua mãe e eu estamos nos separando porque eu quero o melhor para meu país e ela não quer."

FIGURA 13.1. O motivo pelo qual os maniqueístas consideram estar em lados diferentes da política.

Isso não é verdade. Podemos passar a maior parte do nosso tempo envolvidos com nossos interesses, mas temos a capacidade de transcender o interesse próprio e nos tornarmos parte de um todo. E não é apenas uma capacidade, é a porta de entrada das mais importantes experiências na vida.

Este livro explicou porque as pessoas estão divididas na política e na religião. A resposta não é, como diriam os maniqueístas, porque algumas pessoas são más e outras são boas. Em vez disso, a explicação é que nossas mentes se desenvolveram para que fôssemos moralmente grupais. Somos criaturas profundamente intuitivas cujas sensações guiam nosso raciocínio estratégico. Isso torna difícil – mas não impossível – fazer a conexão com quem vive sob outras

matrizes morais, geralmente construídas a partir de diferentes configurações das fundações morais disponíveis.

Portanto, da próxima vez que você estiver ao lado de alguém com outra matriz, dê uma chance. Não pule na garganta. Não fale sobre moralidade antes de ter encontrado alguns pontos em comum ou de algum outro modo estabelecer um pouco de confiança. E quando o assunto chegar às questões morais, comece pelo elogio e tente mostrar um interesse sincero. Isto é, estamos todos presos aqui por um tempo. Vamos tentar fazer isso funcionar.

1 Berlin 2001, pp. 11–12.

2 Ibid., p. 12; ênfase adicionada. Ver Shweder 1991; Shweder and Haidt 1993.

3 Este é um conselho incrivelmente ruim (mesmo sendo irônico), apenas confundirá as pessoas, e a ambiguidade levará à inação (Latane e Darley, 1970). É sempre muito melhor definir claramente a situação e dizer o que se espera que se faça. Por exemplo, gritar: "Socorro, estou sendo estuprada. Ligue pra polícia e venha aqui."

Referências

- Abramowitz, A. I., and K. L. Saunders. 2008. "Is Polarization a Myth?" *Journal of Politics*70:542–55.
- Adorno, T. W., E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, and R. N. Sanford. 1950. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper and Row.
- Alford, J. R., C. L. Funk, and J. R. Hibbing. 2005. "Are Political Orientations Genetically Transmitted?" *American Political Science Review*99:153–67.
- . 2008. "Beyond Liberals and Conservatives to Political Genotypes and Phenotypes." *Perspectives on Politics*6:321–28.
- Allen, E., et al. 1975. "Against 'Sociobiology.'" *New York Review of Books* 22:43–44.
- Almas, I., A. W. Cappelen, E. O. Sorensen, and B. Tungodden. 2010. "Fairness and the Development of Inequality Acceptance." *Science* 328:1176–8.
- Ambrose, S. H. 1998. "Late Pleistocene Human Population Bottlenecks, Volcanic Winter, and the Differentiation of Modern Humans." *Journal of Human Evolution*34:623–51.
- Appiah, K. A. 2008. *Experiments in Ethics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Arberry, A. J. 1955. *The Koran Interpreted*. New York: Simon and Schuster.
- Ariely, D. 2008. *Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions*. New York: HarperCollins.
- Arum, R. 2003. *Judging School Discipline: The Crisis of Moral Authority*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Atran, S. 2010. *Talking to the Enemy: Faith, Brotherhood, and the (Un)making of Terrorists*. New York: HarperCollins.
- Atran, S., and J. Henrich. 2010. "The Evolution of Religion: How Cognitive By-products, Adaptive Learning Heuristics, Ritual Displays, and Group Competition Generate Deep Commitments to Prosocial Religions." *Biological Theory*5:18–30.
- Ault, J. M. J. 2005. *Spirit and Flesh: Life in a Fundamental Baptist Church*. New York: Knopf.
- Axelrod, R. 1984. *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.
- Baillargeon, R. 1987. "Object Permanence in 3 1/2- and 4 1/2-Month-Old Infants." *Developmental Psychology*23:655–64.
- . 2008. "Innate Ideas Revisited: For a Principle of Persistence in Infants' Physical Reasoning." *Perspectives on Psychological Science* 3:2–13.
- Balcetis, E., and D. Dunning. 2006. "See What You Want to See: Motivational Influences on Visual Perception." *Journal of Personality and Social Psychology*91:612–25.
- Ballew, C. C., and A. Todorov. 2007. "Predicting Political Elections from Rapid and Unreflective Face Judgments." *Proceedings of the National Academy of Sciences*104:17948–53.
- Bar, T., and A. Zussman. 2011. "Partisan Grading." *American Economic Journal: Applied Economics*. Forthcoming.
- Bargh, J. A., and T. L. Chartrand. 1999. "The Unbearable Automaticity of Being." *American Psychologist*54:462–79.
- Barkow, J. H., L. Cosmides, and J. Tooby, eds. 1992. *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York: Oxford University Press.
- Baron, J. 1998. *Judgment Misguided: Intuition and Error in Public Decision Making*. New York: Oxford.
- . 2007. *Thinking and Deciding*. 4th ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Baron-Cohen, S. 1995. *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- . 2002. "The Extreme Male Brain Theory of Autism." *Trends in Cognitive Sciences*6:248–54.
- . 2009. "Autism: The Empathizing-Systemizing (E-S) Theory." In "The Year in Cognitive Neuroscience," special issue of *Annals of the New York Academy of Science*1156:68–80.

- Barrett, H. C., and Kurzban, R. 2006. "Modularity in Cognition: Framing the Debate." *Psychological Review* 113:628–47.
- Barrett, J. L. 2000. "Exploring the Natural Foundations of Religion." *Trends in Cognitive Sciences* 4:29.
- Bartels, D. M. 2008. "Principled Moral Sentiment and the Flexibility of Moral Judgment and Decision Making." *Cognition* 108:381–417.
- Batson, C. D. 1991. *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- . 1998. "Altruism and Prosocial Behavior." In *The Handbook of Social Psychology*, ed. D. T. Gilbert and S. T. Fiske, 4th ed., 2:262–316. Boston: McGraw-Hill.
- Batson, C. D., E. R. Thompson, G. Seufferling, H. Whitney, and J. A. Strongman. 1999. "Moral Hypocrisy: Appearing Moral to Oneself Without Being So." *Journal of Personality and Social Psychology* 77:525–37.
- Baumard, N., J.-B. André, and D. Sperber. Unpublished. "A Mutualistic Approach to Morality." Institute of Cognitive and Evolutionary Anthropology, University of Oxford.
- Baumeister, R. F., S. P. Chesner, P. S. Senders, and D. M. Tice. 1989. "Who's in Charge Here? Group Leaders Do Lend Help in Emergencies." *Personality and Social Psychology Bulletin* 14:17–22.
- Baumeister, R. F., and K. L. Sommer. 1997. "What Do Men Want? Gender Differences and Two Spheres of Belongingness: Comment on Cross and Madson (1997)." *Psychological Bulletin* 122:38–44.
- Beaver, K. M., M. W. Rowland, J. A. Schwartz, and J. L. Nedelec. 2011. "The Genetic Origins of Psychopathic Personality Traits in Adult Males and Females: Results from an Adoption-Based Study." *Journal of Criminal Justice* 39:426–32.
- Bellah, R. N. 1967. "Civil Religion in America." *Daedalus* 96:1–21.
- Bellah, R. N., R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, and S. Tipton. 1985. *Habits of the Heart*. New York: Harper and Row.
- Bentham, J. 1996/1789. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon.
- Berlin, I. 1997/1958. "Two Concepts of Liberty." In *The Proper Study of Mankind*, ed. H. Hardy and R. Hausheer, 191–242. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- . 2001. "My Intellectual Path." In *Isaiah Berlin, The Power of Ideas*, ed. H. Hardy, 1–23. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bersoff, D. 1999. "Why Good People Sometimes Do Bad Things: Motivated Reasoning and Unethical Behavior." *Personality and Social Psychology Bulletin* 25:28–39.
- Bishop, B. 2008. *The Big Sort: Why the Clustering of Like-Minded Americans Is Tearing Us Apart*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Blackmore, S. 1999. *The Meme Machine*. New York: Oxford University Press.
- . 2010. "Why I No Longer Believe Religion Is a Virus of the Mind." *The Guardian* (UK), Sept. 16; <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2010/sep/16/why-no-longer-believe-religion-virus-mind>.
- Blair, R. J. R. 1999. "Responsiveness to Distress Cues in the Child with Psychopathic Tendencies." *Personality and Individual Differences* 27:135–45.
- . 2007. "The Amygdala and Ventromedial Prefrontal Cortex in Morality and Psychopathy." *Trends in Cognitive Sciences* 11:387–92.
- Block, J., and J. H. Block. 2006. "Nursery School Personality and Political Orientation Two Decades Later." *Journal of Research in Personality* 40:734–49.
- Blonigen, D. M., B. M. Hicks, R. F. Krueger, W. G. Iacono, and C. J. Patrick. 2005. "Psychopathic Personality Traits: Heritability and Genetic Overlap with Internalizing and Externalizing Psychopathology." *Psychological Medicine* 35:637–48.
- Bloom, P. 2004. *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*. New York: Basic Books.
- . 2009. "Religious Belief as an Evolutionary Accident." In *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. J. Schloss and M. J. Murray, 118–27. Oxford: Oxford University Press.
- . 2012. "Religion, Morality, Evolution." *Annual Review of Psychology* 63.
- Boaz, D. 1997. *Libertarianism: A Primer*. New York: Free Press.

- Boehm, C. 1999. *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 2012. *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*. New York: Basic Books.
- Boesch, C. 1994. "Cooperative Hunting in Wild Chimpanzees." *Animal Behavior* 48:653–67.
- Bouchard, T. J. J. 1994. "Genes, Environment, and Personality." *Science* 264:1700–1701.
- Bourke, A. F. G. 2011. *Principles of Social Evolution*. New York: Oxford University Press.
- Bowlby, J. 1969. *Attachment and Loss*, vol. 1: *Attachment*. New York: Basic Books.
- Bowles, S. 2009. "Did Warfare Among Ancestral Hunter-Gatherers Affect the Evolution of Human Social Behaviors?" *Science* 324:1293–98.
- Boyer, P. 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Brandt, M. J., and C. Reyna. 2011. "The Chain of Being." *Perspectives on Psychological Science* 6:428–46.
- Brehm, S. S., and Brehm, J. W. 1981. *Psychological Reactance: A Theory of Freedom and Control*. New York: Academic Press.
- Brewer, M. B., and D. T. Campbell. 1976. *Ethnocentrism and Intergroup Attitudes: East African Evidence*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Brockman, J., ed. 2009. *What Have You Changed Your Mind About?* New York: HarperCollins.
- Brooks, A. C. 2006. *Who Really Cares: The Surprising Truth About Compassionate Conservatism*. New York: Basic Books.
- Brosnan, S. F. 2006. "Nonhuman Species' Reactions to Inequity and Their Implications for Fairness." *Social Justice Research* 19:153–85.
- Brosnan, S. F., and F. de Waal. 2003. "Monkeys Reject Unequal Pay." *Nature* 425:297–99.
- Buckholtz, J. W., C. L. Asplund, P. E. Dux, D. H. Zald, J. C. Gore, O. D. Jones, et al. 2008. "The Neural Correlates of Third-Party Punishment." *Neuron* 60:930–40.
- Burke, E. 2003/1790. *Reflections on the Revolution in France*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Burns, J. M. 1978. *Leadership*. New York: Harper and Row.
- Carlsmith, K. M., T. D. Wilson, and D. T. Gilbert. 2008. "The Paradoxical Consequences of Revenge." *Journal of Personality and Social Psychology* 95:1316–24.
- Carnegie, D. 1981/1936. *How to Win Friends and Influence People*. Rev. ed. New York: Pocket Books.
- Carney, D. R., J. T. Jost, S. D. Gosling, and K. Kiederhoffer. 2008. "The Secret Lives of Liberals and Conservatives: Personality Profiles, Interaction Styles, and the Things They Leave Behind." *Political Psychology* 29:807–40.
- Carpenter, D. O., and R. Nevin. 2010. "Environmental Causes of Violence." *Physiology and Behavior* 99:260–68.
- Carter, C. S. 1998. "Neuroendocrine Perspectives on Social Attachment and Love." *Psychoneuroendocrinology* 23:779–818.
- Chan, W. T. 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Choi, J.-K., and S. Bowles. 2007. "The Coevolution of Parochial Altruism and War." *Science* 318:636–40.
- Churchill, W. 2003. *On the Justice of Roosting Chickens: Reflections on the Consequences of U.S. Imperial Arrogance and Criminality*. Oakland, CA: AK Press.
- Clark, G. 2007. *A Farewell to Alms: A Brief Economic History of the World*. Princeton: Princeton University Press.
- Clarke, R. A. 2004. *Against All Enemies: Inside America's War on Terror*. New York: Free Press.
- Cleckley, H. 1955. *The Mask of Sanity*. St. Louis, MO: Mosby.
- Clore, G. L., N. Schwarz, and M. Conway. 1994. "Affective Causes and Consequences of Social Information Processing." In *Handbook of Social Cognition*, ed. R. S. Wyer and T. K. Srull, 1:323–417. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Cochran, G., and H. Harpending. 2009. *The 10,000 Year Explosion: How Civilization Accelerated Human*

Evolution. New York: Basic Books.

Cohen, E. E. A., R. Ejsmond-Frey, N. Knight, and R. I. M. Dunbar. 2009. "Rowers' High: Behavioral Synchrony Is Correlated With Elevated Pain Thresholds." *Biology Letters* 6:106–8.

Coleman, J. S. 1988. "Social Capital in the Creation of Human Capital." *American Journal of Sociology* 94:S95–S120.

Converse, P. E. 1964. "The Nature of Belief Systems in Mass Publics." In *Ideology and Discontent*, ed.

D. E. Apter, 206–61. New York: Free Press.

Conze, E. 1954. *Buddhist Texts Through the Ages*. New York: Philosophical Library.

Cosmides, L., and J. Tooby. 2005. "Neurocognitive Adaptations Designed for Social Exchange." In *The Handbook of Evolutionary Psychology*, ed. D. M. Buss, 584–627. Hoboken, NJ: John Wiley and Sons.

—. 2006. "Evolutionary Psychology, Moral Heuristics, and the Law." In *Heuristics and the Law*, ed. G. Gigerenzer and C. Engel, 175–205. Cambridge, MA: MIT Press.

Coulter, A. 2003. *Treason: Liberal Treachery from the Cold War to the War on Terrorism*. New York: Crown.

Dalai Lama XIV. 1999. *Ethics for the New Millennium*. New York: Riverhead Books.

Damásio, A. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam.

—. 2003. *Looking for Spinoza*. Orlando, FL: Harcourt.

Darwin, C. 1998/1871. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Amherst, NY: Prometheus Books.

Dawkins, R. 1976. *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press.

—. 1999/1982. *The Extended Phenotype: The Long Reach of the Gene*. New York: Oxford University Press.

—. 2006. *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin.

Decety, J. 2011. "The Neuroevolution of Empathy." *Annals of the New York Academy of Sciences* 1231:35–45.

De Dreu, C. K., L. L. Greer, M. J. Handgraaf, S. Shalvi, G. A. Van Kleef, M. Baas, et al. 2010. "The Neuropeptide Oxytocin Regulates Parochial Altruism in Intergroup Conflict Among Humans." *Science* 328:1408–11.

De Dreu, C. K., L. L. Greer, G. A. Van Kleef, S. Shalvi, and M. J. Handgraaf. 2011. "Oxytocin Promotes Human Ethnocentrism." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 108:1262–66.

Denis, L. 2008. "Kant and Hume on Morality." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab.

Dennett, D. C. 2006. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Penguin.

de Quervain, D. J. F., U. Fischbacher, V. Treyer, M. Schellhammer, U. Schnyder, A. Buck, et al. 2004. "The Neural Basis of Altruistic Punishment." *Science* 305:1254–58.

Desmond, A., and J. Moore. 2009. *Darwin's Sacred Cause: How a Hatred of Slavery Shaped Darwin's Views on Human Evolution*. Boston: Houghton Mifflin.

de Waal, F. B. M. 1982. *Chimpanzee Politics*. New York: Harper and Row.

—. 1996. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

—. 2006. *How Morality Evolved*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

de Waal, F. B. M., and F. Lanting. 1997. *Bonobo: The Forgotten Ape*. Berkeley: University of California Press.

Dicks, L. 2000. "All for One!" *New Scientist* 167:30.

Dion, K. 1979. "Intergroup Conflict and Intragroup Cohesiveness." In *The Social Psychology of Intergroup Relations*, ed. W. G. Austin and S. Worchel, 211–24. Monterey, CA: Brooks/Cole.

Dion, K., E. Berscheid, and E. Walster. 1972. "What Is Beautiful Is Good." *Journal of Personality and Social Psychology* 24:285–90.

Ditto, P. H., and D. F. Lopez. 1992. "Motivated Skepticism: Use of Differential Decision Criteria for Preferred and Nonpreferred Conclusions." *Journal of Personality and Social Psychology* 63:568–84.

Ditto, P. H., G. D. Munro, A. M. Apanovitch, J. A. Scepansky, and L. K. Lockhart. 2003. "Spontaneous

Skepticism: The Interplay of Motivation and Expectation in Responses to Favorable and Unfavorable Medical Diagnoses." *Personality and Social Psychology Bulletin* 29:1120–32.

Ditto, P. H., D. A. Pizarro, and D. Tannenbaum. 2009. "Motivated Moral Reasoning." In *The Psychology of Learning and Motivation*, ed. D. M. Bartels, C. W. Bauman, L. J. Skitka, and D. L. Medin, 50:307–38. Burlington, VT: Academic Press.

Doblin, R. 1991. "Pahnke's 'Good Friday Experiment': A Long-Term Follow-up and Methodological Critique." *Journal of Transpersonal Psychology* 23:1–28.

Douglas, M. 1966. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.

Dunbar, R. 1996. *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Durkheim, E. 1951/1897. *Suicide*. Trans. J. A. Spalding and G. Simpson. New York: Free Press.

—. 1984/1893. *The Division of Labor in Society*. Trans. W. D. Halls. New York: Free Press.

—. 1992/1887. "Review of Guyau's *L'irreligion de l'avenir*." Trans. A. Giddens. In *Emile Durkheim: Selected Writings*, ed. A. Giddens. New York: Cambridge University Press.

—. 1995/1915. *The Elementary Forms of Religious Life*. Trans. K. E. Fields. New York: Free Press.

Eckersley, R., and K. Dear. 2002. "Cultural Correlates of Youth Suicide." *Social Science and Medicine* 55:1891–904.

Efran, M. G. 1974. "The Effect of Physical Appearance on the Judgment of Guilt, Interpersonal Attraction, and Severity of Recommended Punishment in a Simulated Jury Task." *Journal of Research in Personality* 8:45–54.

Ehrenreich, B. 2006. *Dancing in the Streets: A History of Collective Joy*. New York: Metropolitan Books.

Ekman, P. 1992. "Are There Basic Emotions?" *Psychological Review* 99:550–53.

Elgar, F. J., and N. Aitken. 2010. "Income Inequality, Trust and Homicide in 33 Countries." *European Journal of Public Health* 21:241–46.

Eliade, M. 1957/1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Trans. W. R. Task. San Diego, CA: Harcourt Brace.

Ellis, J. J. 1996. *American Sphinx: The Character of Thomas Jefferson*. New York: Vintage. Ellsworth, P. C., and C. A. Smith. 1985. "Patterns of Cognitive Appraisal in Emotion." *Journal of Personality and Social Psychology* 48:813–38.

Emerson, R. W. 1960/1838. "Nature." In *Selections from Ralph Waldo Emerson*, ed. S. Whicher, 21–56. Boston: Houghton Mifflin.

Eskine, K. J., N. A. Kacinic, and J. J. Prinz. 2011. "A Bad Taste in the Mouth: Gustatory Influences on Moral Judgment." *Psychological Science* 22:295–99.

Evans-Pritchard, E. E. 1976. *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

Faulkner, J., M. Schaller, J. H. Park, and L. A. Duncan. 2004. "Evolved Disease-Avoidance Mechanisms and Contemporary Xenophobic Attitudes." *Group Processes and Intergroup Relations* 7:333–53.

Fazio, R. H., D. M. Sanbonmatsu, M. C. Powell, and F. R. Kardes. 1986. "On the Automatic Evaluation of Attitudes." *Journal of Personality and Social Psychology* 50:229–38.

Fehr, E., and S. Gächter. 2002. "Altruistic Punishment in Humans." *Nature* 415:137–40.

Fessler, D. M. T. 2007. "From Appeasement to Conformity: Evolutionary and Cultural Perspectives on Shame, Competition, and Cooperation." In *The Self-Conscious Emotions: Theory and Research*, ed. J. L. Tracy, R. W. Robins, and J. P. Tangney, 174–93. New York: Guilford.

Fiorina, M., S. J. Abrams, and J. C. Pope. 2005. *Culture War? The Myth of a Polarized America*. New York: Pearson Longman.

Fiske, A. P. 1991. *Structures of Social Life*. New York: Free Press.

Fiske, S. T. 1993. "Social Cognition and Social Perception." *Annual Review of Psychology* 44:155–94.

Fitzgerald, M. 2005. *The Genesis of Artistic Creativity*. London: Jessica Kingsley.

Flanagan, O. 1991. *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fodor, J. 1983. *Modularity of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

Frank, R. 1988. *Passions Within Reason: The Strategic Role of the Emotions*. New York: Norton. Frank,

- T. 2004. *What's the Matter with Kansas?* New York: Henry Holt.
- Frazier, M. L. 2010. *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*. New York: Oxford University Press.
- Freeman, W. J. 1995. *Societies of Brains: A Study in the Neurobiology of Love and Hate*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Frey, D., and D. Stahlberg. 1986. "Selection of Information After Receiving More or Less Reliable Self-Threatening Information." *Personality and Social Psychology Bulletin* 12:434–41.
- Froese, P., and C. D. Bader. 2007. "God in America: Why Theology Is Not Simply the Concern of Philosophers." *Journal for the Scientific Study of Religion* 46:465–81.
- Frohlich, N., J. A. Oppenheimer, and C. L. Eavey. 1987. "Choices of Principles of Distributive Justice in Experimental Groups." *American Journal of Political Science* 31:606–36.
- Gaertner, S. L., and J. F. Dovidio. 2000. *Reducing Intergroup Bias: The Common Ingroup Identity Model*. Philadelphia: Psychology Press.
- Gazzaniga, M. S. 1985. *The Social Brain*. New York: Basic Books.
- . 1998. *The Mind's Past*. Berkeley: University of California Press.
- Geertz, C. 1984. "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding." In *Culture Theory*, ed. R. Shweder and R. LeVine, 123–36. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Gewirth, A. 1975. "Ethics." In *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed., 6:976–98. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Gibbard, A. 1990. *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gigerenzer, G. 2007. *Gut Feelings: The Intelligence of the Unconscious*. New York: Penguin.
- Gilligan, C. 1982. In *A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gilovich, T. 1991. *How We Know What Isn't So*. New York: Free Press.
- Glover, J. 2000. *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.
- Goldhill, D. 2009. "How American Health Care Killed My Father." *The Atlantic*, September.
- Goodall, J. 1986. *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Gopnik, A., A. M. Meltzoff, and P. K. Kuhl. 2000. *The Scientist in the Crib: What Early Learning Tells Us About the Mind*. New York: Harper.
- Graham, J., 2010. "Left Gut, Right Gut." Ph.D. diss., Department of Psychology, University of Virginia.
- Graham, J., and J. Haidt. 2010. "Beyond Beliefs: Religions Bind Individuals into Moral Communities." *Personality and Social Psychology Review* 14:140–50.
- Graham, J., J. Haidt, and B. Nosek. 2009. "Liberals and Conservatives Rely on Different Sets of Moral Foundations." *Journal of Personality and Social Psychology* 96:1029–46.
- Graham, J., B. A. Nosek, and J. Haidt. 2011. "The Moral Stereotypes of Liberals and Conservatives." Unpublished ms., Department of Psychology, University of Virginia. Available at www.MoralFoundations.org.
- Graham, J., B. A. Nosek, J. Haidt, R. Iyer, S. Koleva, and P. H. Ditto. 2011. "Mapping the Moral Domain." *Journal of Personality and Social Psychology* 101:366–85.
- Gray, J. 1995. *Liberalism*. 2nd ed. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gray, J. G. 1970/1959. *The Warriors: Reflections of Men in Battle*. New York: Harper and Row.
- Green, R. E., J. Krause, A. W. Briggs, T. Maricic, U. Stenzel, M. Kircher, et al. 2010. "A Draft Sequence of the Neandertal Genome." *Science* 328:710–22.
- Greene, J. D. 2008. "The Secret Joke of Kant's Soul." In *Moral Psychology*, vol. 3: *The Neuroscience of Morality*, ed. W. Sinnott-Armstrong, 35–79. Cambridge, MA: MIT Press.
- . 2009a. "The Cognitive Neuroscience of Moral Judgment." In *The Cognitive Neurosciences*, ed. M. Gazzaniga, 4th ed., 987–1002. Cambridge, MA: MIT Press.
- . 2009b. "Dual-Process Morality and the Personal/Impersonal Distinction: A Reply to McGuire, Langdon, Coltheart, and Mackenzie." *Journal of Experimental Social Psychology* 45:581–84.
- . Forthcoming. *The Moral Brain, and How to Use It*. New York: Penguin.
- Greene, J. D., R. B. Sommerville, L. E. Nystrom, J. M. Darley, and J. D. Cohen. 2001. "An fMRI Study of Emotional Engagement in Moral Judgment." *Science* 293:2105–8.

- Greenwald, A. G., D. E. McGhee, and J. L. Schwartz. 1998. "Measuring Individual Differences in Implicit Cognition: The Implicit Association Test." *Journal of Personality and Social Psychology* 74:1464–80.
- Greenwald, A. G., B. A. Nosek, and M. R. Banaji. 2003. "Understanding and Using the Implicit Association Test." *Journal of Personality and Social Psychology* 85:197–216.
- Grob, C. S., and M. D. de Rios. 1994. "Hallucinogens, Managed States of Consciousness, and Adolescents: Cross-Cultural Perspectives." In *Psychological Anthropology*, ed. P. K. Bock, 315–29. Westport, CT: Praeger.
- Guthrie, S. E. 1993. *Faces in the Clouds*. New York: Oxford University Press.
- Haidt, J. 2001. "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment." *Psychological Review* 108:814–34.
- . 2006. *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*. New York: Basic Books.
- . 2007. "The New Synthesis in Moral Psychology." *Science* 316:998–1002.
- . 2010. "What the Tea Partiers Really Want." *Wall Street Journal*, October 16.
- Haidt, J., and F. Bjorklund. 2008. "Social Intuitionists Answer Six Questions About Morality." In *Moral Psychology*, vol. 2: *The Cognitive Science of Morality*, ed. W. Sinnott-Armstrong, 181–217. Cambridge, MA: MIT Press.
- Haidt, J., and J. Graham. 2007. "When Morality Opposes Justice: Conservatives Have Moral Intuitions That Liberals May Not Recognize." *Social Justice Research* 20:98–116.
- . 2009. "Planet of the Durkheimians, Where Community, Authority, and Sacredness Are Foundations of Morality." In *Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification*, ed. J. Jost, A. C. Kay, and H. Thörisdóttir, 371–401. New York: Oxford University Press.
- Haidt, J., and C. Joseph. 2004. "Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues." *Daedalus*, fall, 55–66.
- . 2007. "The Moral Mind: How 5 Sets of Innate Intuitions Guide the Development of Many Culture-Specific Virtues, and Perhaps Even Modules." In *The Innate Mind*, ed. P. Carruthers, S. Laurence, and S. Stich, 3:367–91. New York: Oxford University Press.
- . 2011. "How Moral Foundations Theory Succeeded in Building on Sand: A Response to Suhler and Churchland." *Journal of Cognitive Neuroscience* 23:2117–22.
- Haidt, J., and S. Kesebir. 2010. "Morality." In *Handbook of Social Psychology*, ed. S. T. Fiske, D. Gilbert, and G. Lindzey, 5th ed., 797–832. Hoboken, NJ: Wiley.
- Haidt, J., S. Koller, and M. Dias. 1993. "Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog?" *Journal of Personality and Social Psychology* 65:613–28.
- Haidt, J., E. Rosenberg, and H. Hom. 2003. "Differentiating Diversities: Moral Diversity Is Not Like Other Kinds." *Journal of Applied Social Psychology* 33:1–36.
- Haidt, J., P. Rozin, C. R. McCauley, and S. Imada. 1997. "Body, Psyche, and Culture: The Relationship Between Disgust and Morality." *Psychology and Developing Societies* 9:107–31.
- Haidt, J., J. P. Seder, and S. Kesebir. 2008. "Hive Psychology, Happiness, and Public Policy" *Journal of Legal Studies* 37:S133–S16.
- Haley, K. J., and D. M. T. Fessler. 2005. "Nobody's Watching? Subtle Cues Affect Generosity in an Anonymous Economic Game." *Evolution and Human Behavior* 26:245–56.
- Hamblin, R. L. 1958. "Leadership and Crises." *Sociometry* 21:322–35.
- Hamilton, W. D. 1964. "The Genetical Evolution of Social Behavior, Parts 1 and 2." *Journal of Theoretical Biology* 7:1–52.
- Hamlin, J. K., K. Wynn, and P. Bloom. 2007. "Social Evaluation by Pre-verbal Infants." *Nature* 450:557–60.
- Hammerstein, P. 2003. "Why Is Reciprocity So Rare in Social Animals?" In *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation*, ed. P. Hammerstein, 55–82. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hardin, G. 1968. "Tragedy of the Commons." *Science* 162:1243–8.
- Hare, B., V. Wobber, and R. Wrangham. Unpublished. "The Self-Domestication Hypothesis: Bonobo Psychology Evolved Due to Selection Against Male Aggression." Unpublished ms., Department of Evolutionary Anthropology, Duke University.
- Hare, R. D. 1993. *Without Conscience*. New York: Pocket Books.

- Harris, S. 2004. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: Norton.
- . 2006. *Letter to a Christian Nation*. New York: Knopf.
- . 2010. *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. New York: Free Press.
- Harris, S., J. T. Kaplan, A. Curiel, S. Y. Bookheimer, M. Iacoboni, and M. S. Cohen. 2009. "The Neural Correlates of Religious and Nonreligious Belief." *PLoS ONE* 4 (10); doi:10.1371/journal.pone.0007272.
- Hastorf, A. H., and H. Cantril. 1954. "They Saw a Game: A Case Study." *Journal of Abnormal and Social Psychology* 49:129–34.
- Hatemi, P. K., N. A. Gillespie, L. J. Eaves, B. S. Maher, B. T. Webb, A. C. Heath, et al. 2011. "A Genome-Wide Analysis of Liberal and Conservative Political Attitudes." *Journal of Politics* 73:271–85.
- Hauser, M. 2006. *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: HarperCollins.
- Hawks, J., E. T. Wang, G. M. Cochran, H. C. Harpending, and R. K. Moyzis. 2007. "Recent Acceleration of Human Adaptive Evolution." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 104:20753–58.
- Hayden, B. 2001. "Richman, Poorman, Beggarman, Chief: The Dynamics of Social Inequality." In *Archaeology at the Millennium: A Sourcebook*, ed. G. M. Feinman and T. D. Price, 231–72. New York: Kluwer/Plenum.
- Hayek, F. 1988. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1997/1970. "The Errors of Constructivism." In *Conservatism*, ed. J. Z. Muller, 318–25. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Heath, C., and D. Heath. 2010. *Switch: How to Change Things When Change Is Hard*. New York: Broadway.
- Helzer, E. G., and D. A. Pizarro. 2011. "Dirty Liberals! Reminders of Physical Cleanliness Influence Moral and Political Attitudes." *Psychological Science* 22:517–22.
- Henrich, J., S. Heine, and A. Norenzayan. 2010. "The Weirdest People in the World?" *Behavioral and Brain Sciences* 33:61–83.
- Henrich, N., and Henrich, J. 2007. *Why Humans Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation*. New York: Oxford University Press.
- Henshilwood, C., F. d'Errico, M. Vanhaeren, K. van Niekerk, and Z. Jacobs. 2004. "Middle Stone Age Shell Beads from South Africa." *Science* 304:404.
- Herbst, S. 2010. *Rude Democracy: Civility and Incivility in American Politics*. Philadelphia: Temple University Press.
- Herd, G. H. 1981. *Guardians of the Flutes*. New York: Columbia University Press.
- Herrmann, E., J. Call, M. V. Hernandez-Lloreda, B. Hare, and M. Tomasello. 2007. "Humans Have Evolved Specialized Skills of Social Cognition: The Cultural Intelligence Hypothesis." *Science* 317:1360–66.
- Hill, K. R., R. S. Walker, M. Bozicevic, J. Eder, T. Headland, B. Hewlett, et al. 2011. "Co-Residence Patterns in Hunter-Gatherer Societies Show Unique Human Social Structure." *Science* 331:1286–89.
- Hoffman, M. L. 1982. "Affect and Moral Development." In *New Directions for Child Development*, vol. 16: Emotional Development, ed. D. Cicchetti and P. Hesse, 83–103. San Francisco: Jossey-Bass.
- Hölldobler, B., and E. O. Wilson. 2009. *The Superorganism: The Beauty, Elegance, and Strangeness of Insect Societies*. New York: Norton.
- Hollos, M., P. Leis, and E. Turiel. 1986. "Social Reasoning in Ijo Children and Adolescents in Nigerian Communities." *Journal of Cross-Cultural Psychology* 17:352–74.
- Horner, V., J. D. Carter, M. Suchak, and F. de Waal. 2011. "Spontaneous Prosocial Choice by Chimpanzees." *Proceedings of the National Academy of Sciences*, early edition, doi: 10.1073/pnas.1111088108.
- Hsieh, T. 2010. *Delivering Happiness: A Path to Profits, Passion, and Purpose*. New York: Grand Central.
- Hsu, M., C. Anen, and S. R. Quartz. 2008. "The Right and the Good: Distributive Justice and Neural Encoding of Equity and Efficiency." *Science* 320:1092–95.
- Huebner, B., S. Dwyer, and Hauser, M. 2009. "The Role of Emotion in Moral Psychology." *Trends in Cognitive Sciences* 13:1–6.
- Hume, D. 1960/1777. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. La Salle, IL: Open Court.

- . 1969/1739–40. *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin.
- Hunter, J. D. 1991. *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.
- Iacoboni, M. 2008. *Mirroring People: The New Science of How We Connect with Others*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Iacoboni, M., R. P. Woods, M. Brass, H. Bekkering, J. C. Mazziotta, and G. Rizzolatti. 1999. "Cortical Mechanisms of Imitation." *Science* 286:2526–28.
- Inbar, Y., D. A. Pizarro, and P. Bloom. 2009. "Conservatives Are More Easily Disgusted than Liberals." *Cognition and Emotion* 23:714–25.
- Iyer, R., S. P. Koleva, J. Graham, P. H. Ditto, and J. Haidt. 2011. "Understanding Libertarian Morality: The Psychological Roots of an Individualist Ideology." Unpublished ms., Department of Psychology, University of Southern California. Available at www.MoralFoundations.org.
- James, W. 1950/1890. *The Principles of Psychology*. New York: Dover.
- . 1961/1902. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Macmillan.
- Jefferson, T. 1975/1786. *Letter to Maria Cosway*. New York: Penguin.
- Jensen, D. 2008. *How Shall I Live My Life? On Liberating the Earth from Civilization*. Oakland, CA: PM Press.
- Jensen, L. A. 1997. "Culture Wars: American Moral Divisions Across the Adult Lifespan." *Journal of Adult Development* 4:107–21.
- . 1998. "Moral Divisions Within Countries Between Orthodoxy and Progressivism: India and the United States." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37:90–107.
- Johnson-Laird, P. N., and P. C. Wason. 1977. *Thinking: Readings in Cognitive Science*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Jost, J. T. 2006. "The End of the End of Ideology." *American Psychologist* 61:651–70.
- Jost, J. T., C. M. Federico, and J. L. Napier. 2009. "Political Ideology: Its Structure, Functions, and Elective Affinities." *Annual Review of Psychology* 60:307–37.
- Jost, J. T., J. Glaser, A. W. Kruglanski, and F. J. Sulloway. 2003. "Political Conservatism as Motivated Social Cognition." *Psychological Bulletin* 129:339–75.
- Jost, J. T., and O. Hunyady. 2002. "The Psychology of System Justification and the Palliative Function of Ideology." *European Review of Social Psychology* 13:111–53.
- Kagan, J. 1984. *The Nature of the Child*. New York: Basic Books.
- Kahan, A. S. 2010. *Mind vs. Money: The War Between Intellectuals and Capitalism*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Kahneman, D. 2011. *Thinking Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Kaiser, R. B., R. Hogan, and S. B. Craig. 2008. "Leadership and the Fate of Organizations." *American Psychologist* 63:96–110.
- Kane, J. 2001. *The Politics of Moral Capital*. New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. 1993/1785. *Grounding for the Metaphysics of Morals*, 3rd ed. Trans. J. W. Ellington. Indianapolis: Hackett.
- Kass, L. R. 1997. "The Wisdom of Repugnance." *New Republic*, June 2, 17–26.
- Keeley, L. H. 1996. *War Before Civilization*. New York: Oxford University Press.
- Keillor, G. 2004. *Homegrown Democrat: A Few Plain Thoughts from the Heart of America*. New York: Viking.
- Kelly, R. L. 1995. *The Foraging Spectrum: Diversity in Hunter-Gatherer Lifeways*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Keltner, D. 2009. *Born to Be Good: The Science of a Meaningful Life*. New York: Norton.
- Keltner, D., and J. Haidt. 2003. "Approaching Awe, a Moral, Spiritual, and Aesthetic Emotion." *Cognition and Emotion* 17:297–314.
- Kesebir, S. Forthcoming. "The Superorganism Account of Human Sociality: How and When Human Groups Are Like Beehives." *Personality and Social Psychology Review*.
- Kiehl, K. A. 2006. "A Cognitive Neuroscience Perspective on Psychopathy: Evidence for Paralimbic System Dysfunction." *Psychiatry Research* 142:107–28.
- Killen, M., and J. G. Smetana. 2006. *Handbook of Moral Development*. Mahwah, NJ: Lawrence

Erlbaum.

- Kinder, D. E. 1998. "Opinion and Action in the Realm of Politics." In *Handbook of Social Psychology*, 4th ed., ed. D. Gilbert, S. Fiske, and G. Lindzey, 778–867. New York: McGraw-Hill.
- Kinzler, K. D., E. Dupoux, and E. S. Spelke. 2007. "The Native Language of Social Cognition." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 104:12577–80.
- Kitayama, S., H. Park, A. T. Sevincer, M. Karasawa, and A. K. Uskul. 2009. "A Cultural Task Analysis of Implicit Independence: Comparing North America, Western Europe, and East Asia." *Journal of Personality and Social Psychology* 97:236–55.
- Knoch, D., A. Pascual-Leone, K. Meyer, V. Treyer, and E. Fehr. 2006. "Diminishing Reciprocal Fairness by Disrupting the Right Prefrontal Cortex." *Science* 314:829–32.
- Kohlberg, L. 1968. "The Child as a Moral Philosopher." *Psychology Today*, September, 25–30.
- . 1969. "Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization." In *Handbook of Socialization Theory and Research*, ed. D. A. Goslin, 347–480. Chicago: Rand McNally.
- . 1971. "From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development." In *Psychology and Genetic Epistemology*, ed. T. Mischel, 151–235. New York: Academic Press.
- Kohlberg, L., C. Levine, and A. Hewer. 1983. *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*. Basel: Karger.
- Kosfeld, M., M. Heinrichs, P. J. Zak, U. Fischbacher, and E. Fehr. 2005. "Oxytocin Increases Trust in Humans." *Nature* 435:673–76.
- Kosslyn, S. M., W. L. Thompson, M. F. Costantini-Ferrando, N. M. Alpert, and D. Spiegel. 2000. "Hypnotic Visual Illusion Alters Color Processing in the Brain." *American Journal of Psychiatry* 157:1279–84.
- Kuhlmeier, V., K. Wynn, and P. Bloom. 2003. "Attribution of Dispositional States by 12-Month-Olds." *Psychological Science* 14:402–8.
- Kuhn, D. 1989. "Children and Adults as Intuitive Scientists." *Psychological Review* 96:674–89.
- . 1991. *The Skills of Argument*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Kunda, Z. 1987. "Motivated Inference: Self-Serving Generation and Evaluation of Causal Theories." *Journal of Personality and Social Psychology* 53:636–47.
- . 1990. "The Case for Motivated Reasoning." *Psychological Bulletin* 108:480–98.
- Kurzban, R. 2010. *Why Everyone (Else) Is a Hypocrite*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kurzban, R., J. Tooby, and L. Cosmides. 2001. "Can Race Be Erased? Coalitional Computation and Social Categorization." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 98:15387–92.
- Kyd, S. 1794. *A Treatise on the Law of Corporations*, vol. 1. London: J. Butterworth.
- Lakoff, G. 1996. *Moral Politics: What Conservatives Know That Liberals Don't*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2008. *The Political Mind: Why You Can't Understand 21st-Century American Politics with an 18th-Century Brain*. New York: Viking, 2008.
- Lansing, J. S. 1991. *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Larue, G. A. 1991. "Ancient Ethics." In *A Companion to Ethics*, ed. P. Singer, 29–40. Malden, MA: Blackwell.
- Latane, B., and J. M. Darley. 1970. *The Unresponsive Bystander*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Lazarus, R. S. 1991. *Emotion and Adaptation*. New York: Oxford University Press.
- Leary, M. R. 2004. *The Curse of the Self: Self-Awareness, Egotism, and the Quality of Human Life*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2005. "Sociometer Theory and the Pursuit of Relational Value: Getting to the Root of Self-Esteem." *European Review of Social Psychology* 16:75–111.
- Lechter, A. 2007. *Shroom: A Cultural History of the Magic Mushroom*. New York: HarperCollins.
- LeDoux, J. 1996. *The Emotional Brain*. New York: Simon and Schuster.
- Lee, R. B. 1979. *The !Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Lepre, C. J., H. Roche, D. V. Kent, S. Harmand, R. L. Quinn, J. P. Brugal, P. J. Texier, A. Lenoble, and

- C. S. Feibel. 2011. "An Earlier Origin for the Acheulian." *Nature* 477:82–85.
- Lerner, J. S., and P. E. Tetlock. 2003. "Bridging Individual, Interpersonal, and Institutional Approaches to Judgment and Decision Making: The Impact of Accountability on Cognitive Bias." In *Emerging Perspectives on Judgment and Decision Research*, ed. S. L. Schneider and J. Shanteau, 431–57. New York: Cambridge University Press.
- Lilienfeld, S. O., R. Ammirati, and K. Landfield. 2009. "Giving Debiasing Away: Can Psychological Research on Correcting Cognitive Errors Promote Human Welfare?" *Perspectives on Psychological Science* 4:390–98.
- Liljenquist, K., C. B. Zhong, and A. D. Galinsky. 2010. "The Smell of Virtue: Clean Scents Promote Reciprocity and Charity." *Psychological Science*, 21:381–83.
- LoBue, V., C. Chong, T. Nishida, J. DeLoache, and J. Haidt. 2011. "When Getting Something Good Is Bad: Even Three-Year-Olds React to Inequality." *Social Development* 20:154–70.
- Locke, J. 1979/1690. *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press.
- Lord, C. G., L. Ross, and M. R. Lepper. 1979. "Biased Assimilation and Attitude Polarization: The Effects of Prior Theories on Subsequently Considered Evidence." *Journal of Personality and Social Psychology* 37:2098–109.
- Lucas, P., and A. Sheeran. 2006. "Asperger's Syndrome and the Eccentricity and Genius of Jeremy Bentham." *Journal of Bentham Studies* 8:1–20.
- Luce, R. D., and H. Raiffa. 1957. *Games and Decisions: Introduction and Critical Survey*. New York: Wiley.
- Luo, Q., M. Nakic, T. Wheatley, R. Richell, A. Martin, and R. J. R. Blair. 2006. "The Neural Basis of Implicit Moral Attitude—An IAT Study Using Event-Related fMRI." *Neuroimage* 30:1449–57.
- Maccoby, E. E. 1998. *The Two Sexes: Growing Up Apart, Coming Together*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Marcus, G. 2004. *The Birth of the Mind*. New York: Basic Books.
- Marean, C. W., M. Bar-Matthews, J. Bernatchez, E. Fisher, P. Goldberg, A. I. R. Herries, et al. 2007. "Early Human Use of Marine Resources and Pigment in South Africa During the Middle Pleistocene." *Nature* 449:905–8.
- Margolis, H. 1987. *Patterns, Thinking, and Cognition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Margulis, L. 1970. *Origin of Eukaryotic Cells*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Markus, H. R., and S. Kitayama. 1991. "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation." *Psychological Review* 98:224–53.
- Marshall, L. 1999. "Nyae Nyae !Kung Beliefs and Rites." *Peabody Museum Monographs* 8:63–90.
- Mascaro, J., ed. 1973. *The Dhammapada*. Harmondsworth, UK: Penguin.
- Maslow, A. H. 1964. *Religions, Values, and Peak-Experiences*. Columbus: Ohio State University Press.
- Mathew, S., and R. Boyd. 2011. "Punishment Sustains Large-Scale Cooperation in Prestate Warfare." *Proceedings of the National Academy of Sciences*, early edition, doi: 10.1073/pnas.1105604108.
- Maynard Smith, J., and E. Szathmari. 1997. *The Major Transitions in Evolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Mazzella, R., and A. Feingold. 1994. "The Effects of Physical Attractiveness, Race, Socioeconomic Status, and Gender of Defendants and Victims on Judgments of Mock Jurors: A Meta-analysis." *Journal of Applied Social Psychology* 24:1315–44.
- McAdams, D. P. 2006. *The Redemptive Self: Stories Americans Live By*. New York: Oxford University Press.
- McAdams, D. P., M. Albaugh, E. Farber, J. Daniels, R. L. Logan, and B. Olson. 2008. "Family Metaphors and Moral Intuitions: How Conservatives and Liberals Narrate Their Lives." *Journal of Personality and Social Psychology* 95:978–90.
- McAdams, D. P., and J. L. Pals. 2006. "A New Big Five: Fundamental Principles for an Integrative Science of Personality." *American Psychologist* 61:204–17.
- McCrae, R. R. 1996. "Social Consequences of Experiential Openness." *Psychological Bulletin*

120:323–37.

McGuire, J., R. Langdon, M. Coltheart, and C. Mackenzie. 2009. “A Reanalysis of the Personal/Impersonal Distinction in Moral Psychology Research.” *Journal of Experimental Social Psychology* 45:577–80.

McNeill, W. H. 1995. *Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

McWhorter, J. 2005. *Winning the Race: Beyond the Crisis in Black America*. New York: Gotham Books.

Meier, B. P., and M. D. Robinson. 2004. “Why the Sunny Side Is Up: Automatic Inferences About Stimulus Valence Based on Vertical Position.” *Psychological Science* 15:243–47.

Meigs, A. 1984. *Food, Sex, and Pollution: A New Guinea Religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Melis, A. P., B. Hare, and M. Tomasello. 2006. “Chimpanzees Recruit the Best Collaborators.” *Science* 311:1297–300.

Mercier, H., and D. Sperber. 2011. “Why Do Humans Reason? Arguments for an Argumentative Theory.” *Behavioral and Brain Sciences* 34:57–74.

Merton, R. K. 1968. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press. Mill, J. S. 2003/1859. *On Liberty*. New Haven, CT: Yale University Press.

Miller, D. T. 1999. “The Norm of Self-Interest.” *American Psychologist* 54:1053–60.

Miller, G. F. 2007. “Sexual Selection for Moral Virtues.” *Quarterly Review of Biology* 82:97–125. Millon, T., E. Simonsen, M. Birket-Smith, and R. D. Davis. 1998. *Psychopathy: Antisocial, Criminal, and Violent Behavior*. New York: Guilford Press.

Mineka, S., and M. Cook. 1988. “Social Learning and the Acquisition of Snake Fear in Monkeys.” In *Social Learning: Psychological and Biological Perspectives*, ed. T. R. Zentall and J. B. G. Galef, 51–74. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Moll, J., F. Krueger, R. Zahn, M. Pardini, R. de Oliveira-Souza, and J. Grafman. 2006. “Human Fronto-Mesolimbic Networks Guide Decisions About Charitable Donation.” *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 103:15623–28.

Montaigne, M. de. 1991/1588. *The Complete Essays*. Trans. M. A. Screech. London: Penguin. Morhenn, V. B., J. W. Park, E. Piper, and P. J. Zak. 2008. “Monetary Sacrifice Among Strangers Is Mediated by Endogenous Oxytocin Release After Physical Contact.” *Evolution and Human Behavior* 29:375–83.

Morris, J. P., N. K. Squires, C. S. Taber, and M. Lodge. 2003. “Activation of Political Attitudes: A Psychophysiological Examination of the Hot Cognition Hypothesis.” *Political Psychology* 24:727–45.

Motyl, M., J. Hart, T. Pyszczynski, D. Weise, M. Maxfield, and A. Siedel. 2011. “Subtle Priming of Shared Human Experiences Eliminates Threat-Induced Negativity Toward Arabs, Immigrants, and Peace-making.” *Journal of Experimental Social Psychology* 47:1179–84.

Muir, W. M. 1996. “Group Selection for Adaptation to Multiple-Hen Cages: Selection Program and Direct Responses.” *Poultry Science* 75:447–58.

Muller, J. Z. 1997. “What Is Conservative Social and Political Thought?” In *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, ed. J. Z. Muller, 3–31. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Munro, G. D., P. H. Ditto, L. K. Lockhart, A. Fagerlin, M. Gready, and E. Peterson. 2002. “Biased Assimilation of Sociopolitical Arguments: Evaluating the 1996 U.S. Presidential Debate.” *Basic and Applied Social Psychology* 24:15–26.

Murray, C. 1997. *What It Means to Be a Libertarian: A Personal Interpretation*. New York: Broadway.

Mussolini, B. 1932. “The Doctrine of Fascism.” *Enciclopedia Italiana*, vol. 14. In *Princeton Readings in Political Thought*, ed. M. Cohen and N. Fermon. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Needleman, H. L. 2000. “The Removal of Lead from Gasoline: Historical and Personal Reflections.” *Environmental Research* 84:20–35.

Neisser, U. 1967. *Cognitive Psychology*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Neuberg, S. L., D. T. Kenrick, and M. Schaller. 2010. “Evolutionary Social Psychology.” In *Handbook of Social Psychology*, ed. S. T. Fiske, D. T. Gilbert, and G. Lindzey, 5th ed., 2:761–96. Hoboken, NJ: John Wiley

and Sons.

Nevin, R. 2000. "How Lead Exposure Relates to Temporal Change in IQ, Violent Crime, and Unwed Pregnancy." *Environmental Research* 83:1–22.

Newberg, A., E. D'Aquili, and V. Rause. 2001. *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine.

Nickerson, R. S. 1998. "Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises." *Review of General Psychology* 2:175–220.

Nisbet, R. A. 1993/1966. *The Sociological Tradition*, 2nd ed. New Brunswick, NJ: Transaction. Nisbett, R. E., G. T. Fong, D. R. Lehman, and P. W. Cheng. 1987. "Teaching Reasoning." *Science* 238:625–31.

Nisbett, R. E., K. Peng, I. Choi, and A. Norenzayan. 2001. "Culture and Systems of Thought: Holistic Versus Analytical Cognition." *Psychological Review* 108:291–310.

Nocera, J. 2011. "The Last Moderate." *New York Times*, September 6, A27.

Norenzayan, A., and A. F. Shariff. 2008. "The Origin and Evolution of Religious Prosociality." *Science* 322:58–62.

Nowak, M. A., and R. Highfield. 2011. *SuperCooperators: Altruism, Evolution, and Why We Need Each Other to Succeed*. New York: Free Press.

Nucci, L., E. Turiel, and G. Encarnacion-Gawrych. 1983. "Children's Social Interactions and Social Concepts: Analyses of Morality and Convention in the Virgin Islands." *Journal of Cross-Cultural Psychology* 14:469–87.

Nussbaum, M. C. 2004. *Hiding from Humanity*. Princeton, NJ: Princeton University Press. Oakeshott, M. 1997/1947. "Rationalism in Politics." In *Conservatism*, ed. J. Z. Muller, 292–311.

Princeton, NJ: Princeton University Press.

Okasha, S. 2006. *Evolution and the Levels of Selection*. Oxford: Oxford University Press.

Olds, J., and P. Milner. 1954. "Positive Reinforcement Produced by Electrical Stimulation of Septal Areas and Other Regions of Rat Brains." *Journal of Comparative and Physiological Psychology* 47:419–27.

Osgood, C. E. 1962. "Studies on the Generality of Affective Meaning Systems." *American Psychologist* 17:10–28.

Ovid. 2004. *Metamorphoses*. Trans. David Raeburn. London: Penguin.

Oxley, D. R., K. B. Smith, J. R. Alford, M. V. Hibbing, J. L. Miller, M. Scalora, et al. 2008. "Political Attitudes Vary with Physiological Traits." *Science* 321:1667–70.

Pahnke, W. N. 1966. "Drugs and Mysticism." *International Journal of Parapsychology* 8:295–313. Panchanathan, K., and R. Boyd. 2004. "Indirect Reciprocity Can Stabilize Cooperation Without the Second-Order Free Rider Problem." *Nature* 432:499–502.

Pape, R. A. 2005. *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York: Random House. Patterson, J. T. 2010. *Freedom Is Not Enough: The Moynihan Report and America's Struggle over Black Family Life—from LBJ to Obama*. New York: Basic Books.

Pavlov, I. 1927. *Conditioned Reflexes: An Investigation into the Physiological Activity of the Cortex*.

Trans. G. Anrep. New York: Dover.

Paxton, J. M., L. Ungar, and J. Greene. Forthcoming. "Reflection and Reasoning in Moral Judgment." *Cognitive Science*.

Pennebaker, J. 1997. *Opening UP: The Healing Power of Expressing Emotions*. Rev. ed. New York: Guilford.

Pennebaker, J. W., M. E. Francis, and R. J. Booth. 2003. *Linguistic Inquiry and Word Count: LIWC2001 Manual*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

Perkins, D. N., M. Farady, and B. Bushey. 1991. "Everyday Reasoning and the Roots of Intelligence." In *Informal Reasoning and Education*, ed. J. F. Voss, D. N. Perkins, and J. W. Segal, 83–105.

Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Perugini, M., and L. Leone. 2009. "Implicit Self-Concept and Moral Action." *Journal of Research in Personality* 43:747–54.

Piaget, J. 1932/1965. *The Moral Judgment of the Child*. Trans. M. Gabain. New York: Free Press. Pickrell, J. K., G. Coop, J. Novembre, S. Kudaravalli, J. Z. Li, D. Absher, et al. 2009. "Signals of Recent

Positive Selection in a Worldwide Sample of Human Populations.” *Genome Research* 19:826–37.

Pildes, R. H. 2011. “Why the Center Does Not Hold: The Causes of Hyperpolarized Democracy in America.” *California Law Review* 99:273–334.

Pinker, S. 2002. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Viking.

—. 2011. *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. New York: Viking. Plato. 1997. *Timaeus*. Trans. D. J. Zeyl. In *Plato: Complete Works*, ed. J. M. Cooper. Indianapolis: Hackett.

Pollan, M. 2006. *The Omnivore’s Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin. Poole, K. T., and H. Rosenthal. 2000. *Congress: A Political-Economic History of Roll Call Voting*. New York: Oxford University Press.

Potts, R., and C. Sloan. 2010. *What Does It Mean to Be Human?* Washington, DC: National Geographic.

Powell, R., and S. Clarke. Forthcoming. “Religion as an Evolutionary Byproduct: A Critique of the Standard Model.” *British Journal for the Philosophy of Science*.

Premack, D., and A. J. Premack. 2004. “Moral Belief: Form Versus Content.” In *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, ed. L. A. Hirschfeld and S. A. Gelman, 149–68. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Price, G. 1972. “Extensions of Covariance Selection Mathematics.” *Annals of Human Genetics* 35:485–90.

Putnam, R. D. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.

Putnam, R. D., and D. E. Campbell. 2010. *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*. New York: Simon and Schuster.

Pyszczynski, T., and J. Greenberg. 1987. “Toward an Integration of Cognitive and Motivational Perspectives on Social Inference: A Biased Hypothesis-Testing Model.” *Advances in Experimental Social Psychology* 20:297–340.

Rai, T. S., and A. P. Fiske. 2011. “Moral Psychology Is Relationship Regulation: Moral Motives for Unity, Hierarchy, Equality, and Proportionality.” *Psychological Review* 118:57–75.

Ramachandran, V. S., and S. Blakeslee. 1998. *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*. New York: William Morrow.

Rappaport, R. 1971. “The Sacred in Human Evolution.” *Annual Review of Ecology and Systematics* 2:23–44.

Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Reyes, J. W. 2007. “Environmental Policy as Social Policy? The Impact of Childhood Lead Exposure on Crime.” Working Paper No. 13097, National Bureau of Economic Research, Washington, DC.

Richards, K. 2010. *Life*. New York: Little, Brown.

Richerson, P. J., and R. Boyd. 1998. “The Evolution of Human Ultra-Sociality.” In *Indoctrinability, Ideology, and Warfare: Evolutionary Perspectives*, ed. I. Eibl-Eibesfeldt and F. K. Salter, 71–95. New York: Berghahn.

—. 2004. “Darwinian Evolutionary Ethics: Between Patriotism and Sympathy.” In *Evolution and Ethics: Human Morality in Biological and Religious Perspective*, ed. P. Clayton and J. Schloss, 50–77. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

—. 2005. *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: University of Chicago Press.

Rieder, J. 1985. *Canarsie: The Jews and Italians of Brooklyn Against Liberalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rilling, J. K., D. R. Goldsmith, A. L. Glenn, M. R. Jairam, H. A. Elfenbein, J. E. Dagenais, et al. 2008. “The Neural Correlates of the Affective Response to Unreciprocated Cooperation.” *Neuropsychologia* 46:1256–66.

Roes, F. L., and M. Raymond. 2003. “Belief in Moralizing Gods.” *Evolution and Human Behavior* 24:126–35.

Rosaldo, M. 1980. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge, UK:

Cambridge University Press.

Rosenberg, N. 1990. "Adam Smith and the Stock of Moral Capital." *History of Political Economy* 22:1–17.

Rosenzweig, M. R. 1999. "Welfare, Marital Prospects, and Nonmarital Childbearing." *Journal of Political Economy* 107:S3–S32.

Rothman, S., S. R. Lichter, and N. Nevitte. 2005. "Politics and Professional Advancement Among College Faculty." *The Forum* (electronic journal), vol. 3, iss. 1, article 2.

Rozin, P. 1976. "The Selection of Food by Rats, Humans, and Other Animals." In *Advances in the Study of Behavior*, ed. J. Rosenblatt, R. A. Hinde, C. Beer, and E. Shaw, 6:21–76. New York: Academic Press.

Rozin, P., and A. Fallon. 1987. "A Perspective on Disgust." *Psychological Review* 94:3–41. Rozin, P., J. Haidt, and K. Fincher. 2009. "From Oral to Moral." *Science* 323:1179–80.

Rozin, P., J. Haidt, and C. R. McCauley. 2008. "Disgust." In *Handbook of Emotions*, ed. M. Lewis, J. M. Haviland-Jones, and L. F. Barrett, 3rd ed., 757–76. New York: Guilford Press.

Rozin, P., L. Lowery, S. Imada, and J. Haidt. 1999. "The CAD Triad Hypothesis: A Mapping Between Three Moral Emotions (Contempt, Anger, Disgust) and Three Moral Codes (Community, Autonomy, Divinity)." *Journal of Personality and Social Psychology* 76:574–86.

Ruffle, B. J., and R. Sosis. 2006. "Cooperation and the In-Group-Out-Group Bias: A Field Test on Israeli Kibbutz Members and City Residents." *Journal of Economic Behavior and Organization* 60:147–63.

Russell, B. 2004/1946. *History of Western Philosophy*. London: Routledge.

Saltzstein, H. D., and T. Kasachkoff. 2004. "Haidt's Moral Intuitionist Theory." *Review of General Psychology* 8:273–82.

Sanfey, A. G., J. K. Rilling, J. A. Aronson, L. E. Nystrom, and J. D. Cohen. 2003. "The Neural Basis of Economic Decision-Making in the Ultimatum Game." *Science* 300:1755–58.

Schaller, M., and J. H. Park. 2011. "The Behavioral Immune System (and Why It Matters)." *Current Directions in Psychological Science* 20:99–103.

Scham, S. 2008. "The World's First Temple." *Archaeology* 61, November/December, online article.

Scherer, K. R. 1984. "On the Nature and Function of Emotion: A Component Process Approach." In *Approaches to Emotion*, ed. K. R. Scherer and P. Ekman, 293–317. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Schmidt, M. F. H., and J. A. Sommerville. 2011. "Fairness Expectations and Altruistic Sharing in 15-Month-Old Human Infants." *PLoS ONE* 6:e23223.

Schnall, S., J. Haidt, G. L. Clore, and A. H. Jordan. 2008. "Disgust as Embodied Moral Judgment." *Personality and Social Psychology Bulletin* 34:1096–109.

Schwitzgebel, E. 2009. "Do Ethicists Steal More Books?" *Philosophical Psychology* 22:711–25. Schwitzgebel, E., and J. Rust. 2009. "Do Ethicists and Political Philosophers Vote More Often than Other Professors?" *Review of Philosophy and Psychology* 1:189–99.

—. 2011. "The Self-Reported Moral Behavior of Ethics Professors." Unpublished ms., University of California at Riverside.

Schwitzgebel, E., J. Rust, L. T.-L. Huang, A. Moore, and J. Coates. 2011. "Ethicists' Courtesy at Philosophy Conferences." Unpublished ms., University of California at Riverside.

Scruton, R. 1982. *Kant*. Oxford: Oxford University Press.

Secher, R. 2003/1986. *A French Genocide: The Vendée*. Trans. G. Holoch. South Bend, IN: Notre Dame University Press.

Seeley, T. D. 1997. "Honey Bee Colonies Are Group-Level Adaptive Units." *American Naturalist* 150:S22–S41.

Settle, J. E., C. T. Dawes, N. A. Christakis, and J. H. Fowler. 2010. "Friendships Moderate an Association Between a Dopamine Gene Variant and Political Ideology." *Journal of Politics* 72:1189–98.

Shariff, A. F., and A. Norenzayan. 2007. "God Is Watching You: Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game." *Psychological Science* 18:803–9.

Shaw, V. F. 1996. "The Cognitive Processes in Informal Reasoning." *Thinking and Reasoning* 2:51–80. Sherif, M., O. J. Harvey, B. J. White, W. Hood, and C. Sherif. 1961/1954. *Intergroup Conflict and*

Cooperation: The Robbers Cave Experiment. Norman: University of Oklahoma Institute of Group Relations.

- Sherman, G. D., and J. Haidt. 2011. "Cuteness and Disgust: The Humanizing and Dehumanizing Effects of Emotion." *Emotion Review* 3:245–51.
- Shweder, R. A. 1990a. "Cultural Psychology: What Is It?" In *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, ed. J. W. Stigler, R. A. Shweder, and G. Herdt, 1–43. New York: Cambridge University Press.
- . 1990b. "In Defense of Moral Realism: Reply to Gabennesch." *Child Development* 61:2060–67.
- . 1991. *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shweder, R. A., and E. Bourne. 1984. "Does the Concept of the Person Vary Cross-Culturally?" In *Cultural Theory*, ed. R. Shweder and R. LeVine, 158–99. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Shweder, R. A., and J. Haidt. 1993. "The Future of Moral Psychology: Truth, Intuition, and the Pluralist Way." *Psychological Science* 4:360–65.
- Shweder, R. A., and R. A. LeVine, eds. 1984. *Culture Theory: Essays on Mind, Self, Emotion*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Shweder, R. A., M. Mahapatra, and J. Miller. 1987. "Culture and Moral Development." In *The Emergence of Morality in Young Children*, ed. J. Kagan and S. Lamb, 1–83. Chicago: University of Chicago Press.
- Shweder, R. A., N. C. Much, M. Mahapatra, and L. Park. 1997. "The 'Big Three' of Morality (Autonomy, Community, and Divinity), and the 'Big Three' Explanations of Suffering." In *Morality and Health*, ed. A. Brandt and P. Rozin, 119–69. New York: Routledge.
- Sigall, H., and N. Ostrove. 1975. "Beautiful but Dangerous: Effects of Offender Attractiveness and Nature of the Crime on Juridic Judgment." *Journal of Personality and Social Psychology* 31:410–14.
- Singer, P. 1979. *Practical Ethics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Singer, T., B. Seymour, J. P. O'Doherty, K. E. Stephan, R. J. Dolan, and C. D. Frith. 2006. "Empathic Neural Responses Are Modulated by the Perceived Fairness of Others." *Nature* 439:466–69.
- Sinnott-Armstrong, W., ed. 2008. *Moral Psychology*. 3 vols. Cambridge, MA: MIT Press.
- Smith, A. 1761/1759. *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, C. 2003. *Moral, Believing Animals: Human Personhood and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Sober, E., and D. S. Wilson. 1998. *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Solomon, R. C. 1993. "The Philosophy of Emotions." In *Handbook of Emotions*, ed. M. Lewis and J. Haviland, 3–15. New York: Guilford Press.
- Sosis, R. 2000. "Religion and Intragroup Cooperation: Preliminary Results of a Comparative Analysis of Utopian Communities." *Cross-Cultural Research* 34:70–87.
- Sosis, R., and C. S. Alcorta. 2003. "Signaling, Solidarity, and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior." *Evolutionary Anthropology* 12:264–74.
- Sosis, R., and E. R. Bressler. 2003. "Cooperation and Commune Longevity: A Test of the Costly Signaling Theory of Religion." *Cross-Cultural Research: The Journal of Comparative Social Science* 37:211–39.
- Sowell, T. 2002. *A Conflict of Visions: The Ideological Origins of Political Struggles*. New York: Basic Books.
- Sperber, D. 2005. "Modularity and Relevance: How Can a Massively Modular Mind Be Flexible and Context-Sensitive?" In *The Innate Mind: Structure and Contents*, ed. P. Carruthers, S. Laurence, and S. Stich, 53–68. New York: Oxford University Press.
- Sperber, D., and L. A. Hirschfeld. 2004. "The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity." *Trends in Cognitive Sciences* 8:40–46.
- Stampf, G. 2008. *Interview with a Cannibal: The Secret Life of the Monster of Rotenburg*. Beverly Hills, CA: Phoenix Books.
- Stearns, S. C. 2007. "Are We Stalled Part Way Through a Major Evolutionary Transition from Individual to Group?" *Evolution: International Journal of Organic Evolution* 61:2275–80.
- Stenner, K. 2005. *The Authoritarian Dynamic*. New York: Cambridge University Press.
- Stevenson, C. L. 1960. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press.
- Stewart, J. E. 1980. "Defendant's Attractiveness as a Factor in the Outcome of Criminal Trials: An

Observational Study." *Journal of Applied Social Psychology* 10:348–61.

Stolberg, S. G. 2011. "You Want Compromise. Sure You Do." *New York Times*, Sunday Review, August 14.

Sunstein, C. R. 2005. "Moral Heuristics." *Brain and Behavioral Science* 28:531–73.

Taber, C. S., and M. Lodge. 2006. "Motivated Skepticism in the Evaluation of Political Beliefs." *American Journal of Political Science* 50:755–69.

Taleb, N. 2007. *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. New York: Random House. Tan, J. H. W., and C. Vogel. 2008. "Religion and Trust: An Experimental Study." *Journal of Economic Psychology* 29:832–48.

Tattersall, I. 2009. *The Fossil Trail: How We Know What We Think We Know About Human Evolution*. 2nd ed. New York: Oxford University Press.

Tetlock, P. E. 2002. "Social Functionalist Frameworks for Judgment and Choice: Intuitive Politicians, Theologians, and Prosecutors." *Psychological Review* 109:451–57.

Tetlock, P. E., O. V. Kristel, B. Elson, M. Green, and J. Lerner. 2000. "The Psychology of the Unthinkable: Taboo Trade-offs, Forbidden Base Rates, and Heretical Counterfactuals." *Journal of Personality and Social Psychology* 78:853–70.

Thomas, K. 1983. *Man and the Natural World*. New York: Pantheon.

Thomson, J. A., and C. Aukofer. 2011. *Why We Believe in God(s): A Concise Guide to the Science of Faith*. Charlottesville, VA: Pitchstone Publishing.

Thórisdóttir, H., and J. T. Jost. 2011. "Motivated Closed-Mindedness Mediates the Effect of Threat on Political Conservatism." *Political Psychology* 32:785–811.

Thornhill, R., C. L. Fincher, and D. Aran. 2009. "Parasites, Democratization, and the Liberalization of Values Across Contemporary Countries." *Biological Reviews of the Cambridge Philosophical Society* 84:113–31.

Tishkoff, S. A., F. A. Reed, A. Ranciaro, et al. 2007. "Convergent Adaptation of Human Lactase Persistence in Africa and Europe." *Nature Genetics* 39:31–40.

Todorov, A., A. N. Mandisodza, A. Goren, and C. C. Hall. 2005. "Inferences of Competence from Faces Predict Election Outcomes." *Science* 308:1623–26.

Tomasello, M., M. Carpenter, J. Call, T. Behne, and H. Moll. 2005. "Understanding and Sharing Intentions: The Origins of Cultural Cognition." *Behavioral and Brain Sciences* 28:675–91.

Tomasello, M., A. Melis, C. Tennie, E. Wyman, E. Herrmann, and A. Schneider. Forthcoming. "Two Key Steps in the Evolution of Human Cooperation: The Mutualism Hypothesis." *Current Anthropology*.

Tooby, J., and L. Cosmides. 1992. "The Psychological Foundations of Culture." In *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, ed. J. H. Barkow, L. Cosmides, and J. Tooby, 19–136. New York: Oxford University Press.

—. 2010. "Groups in Mind: The Coalitional Roots of War and Morality." In *Human Morality and Sociality: Evolutionary and Comparative Perspectives*, ed. H. Høgh-Olesen. New York: Palgrave Macmillan.

Trivers, R. L. 1971. "The Evolution of Reciprocal Altruism." *Quarterly Review of Biology* 46:35–57. Trut, L. N. 1999. "Early Canid Domestication: The Farm Fox Experiment." *American Scientist* 87:160–69.

Turiel, E. 1983. *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Turiel, E., M. Killen, and C. C. Helwig. 1987. "Morality: Its Structure, Function, and Vagaries." In *The Emergence of Morality in Young Children*, ed. J. Kagan and S. Lamb, 155–243. Chicago: University of Chicago Press.

Turkheimer, E. 2000. "Three Laws of Behavior Genetics and What They Mean." *Current Directions in Psychological Science* 9:160–64.

Turner, V. W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.

Valdesolo, P., J. Ouyang, and D. DeSteno. 2010. "The Rhythm of Joint Action: Synchrony Promotes Cooperative Ability." *Journal of Experimental Social Psychology* 46:693–95.

Van Berkum, J. J. A., B. Holleman, M. Nieuwland, M. Otten, and J. Murre. 2009. "Right or Wrong? The Brain's Fast Response to Morally Objectionable Statements." *Psychological Science* 20:1092–99.

Van Vugt, M., D. De Cremer, and D. P. Janssen. 2007. "Gender Differences in Cooperation and

Competition: The Male-Warrior Hypothesis." *Psychological Science* 18:19–23.

Van Vugt, M., R. Hogan, and R. B. Kaiser. 2008. "Leadership, Followership, and Evolution: Some Lessons from the Past." *American Psychologist* 63:182–96.

Viding, E., R. J. R. Blair, T. E. Moffitt, and R. Plomin. 2005. "Evidence for Substantial Genetic Risk for Psychopathy in 7-Year-Olds." *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 46:592–97.

Voegeli, W. 2010. *Never Enough: America's Limitless Welfare State*. New York: Encounter Books.

Wade, N. 2007. "Is 'Do Unto Others' Written Into Our Genes?" *New York Times*. September 18, p. 1 of *Science Times*.

—. 2009. *The Faith Instinct: How Religion Evolved and Why It Endures*. New York: Penguin. Walster, E., G. W. Walster, and E. Berscheid. 1978. *Equity: Theory and Research*. Boston: Allyn and Bacon.

Wason, P. C. 1960. "On the Failure to Eliminate Hypotheses in a Conceptual Task." *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 12:129–40.

—. 1969. "Regression in Reasoning?" *British Journal of Psychology* 60:471–80.

Weedon, M. N., H. Lango, C. M. Lindgren, C. Wallace, D. M. Evans, M. Mangino, et al. 2008. "Genome-Wide Association Analysis Identifies 20 Loci That Influence Adult Height." *Nature Genetics* 40:575–83.

Westen, D. 2007. *The Political Brain: The Role of Emotion in Deciding the Fate of the Nation*. New York: Public Affairs.

Westen, D., P. S. Blagov, K. Harenski, S. Hamann, and C. Kilts. 2006. "Neural Bases of Motivated Reasoning: An fMRI Study of Emotional Constraints on Partisan Political Judgment in the 2004 U.S. Presidential Election." *Journal of Cognitive Neuroscience* 18:1947–58.

Wheatley, T., and J. Haidt. 2005. "Hypnotic Disgust Makes Moral Judgments More Severe." *Psychological Science* 16:780–84.

Wilkinson, G. S. 1984. "Reciprocal Food Sharing in the Vampire Bat." *Nature* 308:181–84. Wilkinson, R., and K. Pickett. 2009. *The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger*. New York: Bloomsbury.

Williams, B. 1967. "Rationalism." In *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, 7–8:69–75. New York: Macmillan.

Williams, G. C. 1966. *Adaptation and Natural Selection: A Critique of Some Current Evolutionary Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

—. 1988. Reply to comments on "Huxley's Evolution and Ethics in Sociobiological Perspective." *Zygon* 23:437–38.

Williamson, S. H., M. J. Hubisz, A. G. Clark, B. A. Payseur, C. D. Bustamante, and R. Nielsen. 2007. "Localizing Recent Adaptive Evolution in the Human Genome." *PLoS Genetics* 3:e90.

Wilson, D. S. 2002. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Wilson, D. S., and E. O. Wilson. 2007. "Rethinking the Theoretical Foundation of Sociobiology." *Quarterly Review of Biology* 82:327–48.

—. 2008. "Evolution 'for the Good of the Group.'" *American Scientist* 96:380–89. Wilson, E. O. 1975. *Sociobiology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

—. 1990. *Success and Dominance in Ecosystems: The Case of the Social Insects*. Oldendorf, Germany: Ecology Institute.

—. 1998. *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Knopf.

Wilson, E. O., and B. Hölldobler. 2005. "Eusociality: Origin and Consequences." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 102:13367–71.

Wilson, T. D. 2002. *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*. Cambridge, MA: Belknap Press.

Wilson, T. D., and J. W. Schooler. 1991. "Thinking Too Much: Introspection Can Reduce the Quality of Preferences and Decisions." *Journal of Personality and Social Psychology* 60:181–92.

Wiltermuth, S., and C. Heath. 2008. "Synchrony and Cooperation." *Psychological Science* 20:1–5. Wobber, V., R. Wrangham, and B. Hare. 2010. "Application of the Heterochrony Framework to the Study of Behavior and Cognition." *Communicative and Integrative Biology* 3:337–39.

- Wolf, S. 2010. *Meaning in Life and Why It Matters*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Woodberry, R. D., and C. Smith. 1998. *Fundamentalism et al.: Conservative Protestants in America*. Palo Alto, CA: Annual Reviews.
- Wrangham, R. W. 2001. "The Evolution of Cooking." Conversation with John Brockman on Edge.org.
- Wrangham, R. W., and D. Pilbeam. 2001. "African Apes as Time Machines." In *All Apes Great and Small*, ed. B. M. F. Galdikas, N. E. Briggs, L. K. Sheeran, G. L. Shapiro, and J. Goodall, 1:5–18. New York: Kluwer.
- Wright, R. 1994. *The Moral Animal*. New York: Pantheon.
- . 2009. *The Evolution of God*. New York: Little, Brown.
- Wundt, W. 1907/1896. *Outlines of Psychology*. Leipzig: Wilhelm Englemann.
- Wynne-Edwards, V. C. 1962. *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour*. Edinburgh: Oliver and Boyd.
- Yi, X., Y. Liang, E. Huerta-Sanchez, X. Jin, Z. X. P. Cuo, J. E. Pool, et al. 2010. "Sequencing of 50 Human Exomes Reveals Adaptation to High Altitude." *Science* 329:75–78.
- Zajonc, R. B. 1968. "Attitudinal Effects of Mere Exposure." *Journal of Personality and Social Psychology* 9:1–27.
- . 1980. "Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences." *American Psychologist* 35:151–75.
- Zak, P. J. 2011. "The Physiology of Moral Sentiments." *Journal of Economic Behavior and Organization* 77:53–65.
- Zaller, J. R. 1992. *The Nature and Origins of Mass Opinion*. New York: Cambridge University Press.
- Zhong, C. B., V. K. Bohns, and F. Gino. 2010. "Good Lamps Are the Best Police: Darkness Increases Dishonesty and Self-Interested Behavior." *Psychological Science* 21:311–14.
- Zhong, C. B., and K. Liljenquist. 2006. "Washing Away Your Sins: Threatened Morality and Physical Cleansing." *Science* 313:1451–52.
- Zhong, C. B., B. Strejcek, and N. Sivanathan. 2010. "A Clean Self Can Render Harsh Moral Judgment." *Journal of Experimental Social Psychology* 46:859–62.
- Zimbardo, P. G. 2007. *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. New York: Random House.

Acknowledgments

I learned from my former graduate student Sara Algoe that we don't express gratitude in order to repay debts or balance ledgers but rather to strengthen relationships. Furthermore, feelings of gratitude make us want to praise the other person publicly, to bring him or her honor. There are so many relationships I want to strengthen, so many people I want to honor for their help in creating this book.

First, I thank the five advisors who taught me how to think about morality.

John Martin Fischer and Jonathan Baron drew me into the field with their enthusiasm and support. Paul Rozin led me to study disgust, food, and the psychology of purity, and he showed me how much fun it is to be a general psychologist. Alan Fiske taught me to look at culture, cognition, and evolution simultaneously, and showed me how to think like a social scientist. Richard Shweder taught me to see that every culture has expertise in some aspects of human potential and not in others; he pried my mind open and made me a pluralist but not a relativist. Moral Foundations Theory draws heavily on his "three ethics," as well as on Fiske's Relational Models Theory.

Next, I thank my gang, the team at YourMorals.org: Pete Ditto, Jesse Graham, Ravi Iyer, Sena Koleva, Matt Motyl, and Sean Wojcik. Together we've become 90 percent bee, 10 percent chimp. It has been a joyous collaboration that has taken us far beyond our initial hopes. I also thank the extended YourMorals family: Craig Joseph, who developed Moral Foundations Theory with me; Brian Nosek, who got our research going, gave us statistical rigor, and shares ideas and expertise with us at every turn; and Gary Sherman, the "data whisperer," who can find the most astonishing relationships in our data set, which is now so large that it has nearly attained consciousness.

I was fortunate to have found a home at the University of Virginia in one of the most collegial psychology departments in America. There I had an extraordinary network of collaborators, including Jerry Clore, Jim Coan, Ben Converse, Judy DeLoache, Jamie Morris, Brian Nosek, Shige Oishi, Bobbie Spellman, Sophie Trawalter, and Tim Wilson. I have also been fortunate to work with many excellent graduate students who helped me develop these ideas and who discussed and debated every chapter with me: Sara Algoe, Becca Frazier, Jesse Graham, Carlee Hawkins, Selin Kesebir, Jesse Kluver, Calvin Lai, Nicole Lindner, Matt Motyl, Patrick Seder, Gary Sherman, and Thomas Talhelm. I thank undergraduates Scott Murphy, Chris Oveis, and Jen Silvers for their contributions to my thinking.

I thank my new colleagues at New York University's Stern School of Business—Dean Peter Henry, Ingo Walter, and Bruce Buchanan—for welcoming me in July 2011 as a visiting professor, and then inviting me to stay on permanently. Stern gave me time to finish the book and surrounded me with great colleagues, from whom I'm now learning about business ethics (which is where I hope to apply moral psychology next).

Many friends and colleagues gave me detailed comments on the whole manuscript. In addition to the YourMorals team, I thank Paul Bloom, Ted Cadsby, Michael Dowd, Wayne Eastman, Everett Frank, Christian Galgano, Frieda Haidt, Sterling Haidt, James Hutchinson, Craig Joseph, Suzanne King, Sarah Carlson Menon, Jayne Riew, Arthur Schwartz, Barry Schwartz, Eric Schwitzgebel, Mark Shulman, Walter Sinnott-Armstrong, Ed Sketch, Bobbie Spellman, and Andy Thomson. Stephen Clarke organized a reading group of philosophers at Oxford that offered constructive critiques of every chapter; it included Katrien Devolder, Tom Douglas, Michelle Hutchinson, Guy Kahane, Neil Levy, Francesca Minerva, Trung Nguyen, Pedro Perez, Russell Powell, Julian Savulescu, Paul Troop, Michael Webb, and Graham Wood. I want particularly to recognize three conservative readers who each wrote to me years ago with mixed reviews of my work: Bo Ledbetter, Stephen Messenger, and William Modahl. We have since developed e-mail friendships that testify to the value of sustained civil interaction across moral divides. I benefited immensely from their generosity with advice, criticism, and suggested readings on conservatism.

Many friends and colleagues gave me advice on one or several chapters. I thank them all: Gerard Alexander, Scott Atran, Simon Baron-Cohen, Paul Bloomfield, Chris Boehm, Rob Boyd, Arthur Brooks, Teddy Downey, Dan Fessler, Mike Gazzaniga, Sarah Estes Graham, Josh Greene, Rebecca Haidt, Henry Haslam, Robert Hogan, Tony Hsieh, Darrell Icenogle, Brad Jones, Rob Kaiser, Doug Kenrick, Judd King, Rob Kurzban, Brian Lowe, Jonathan Moreno, Lesley Newson, Richard Nisbett, Ara Norenzayan, Steve Pinker, David

Pizarro, Robert Posacki, N. Sriram, Don Reed, Pete Richerson, Robert Sapolsky, Azim Shariff, Mark Shepp, Richard Shweder, Richard Sosis, Phil Tetlock, Richard Thaler, Mike Tomasello, Steve Vaisey, Nicholas Wade, Will Wilkinson, David Sloan Wilson, Dave Winsborough, Keith Winsten, and Paul Zak.

Many others contributed in a variety of ways: Rolf Degen found me dozens of relevant readings; Bo Ledbetter did background research for me on public policy issues; Thomas Talhelm improved my writing in the early chapters; Surojit Sen and his father, the late Sukumar Sen of Orissa, India, were my generous hosts and teachers in Bhubaneswar.

I am particularly grateful to the team of professionals who turned my original idea into the book you are now holding. My agent, John Brockman, has done so much to create an audience for science trade books, and he opened up so many opportunities for me. My editor at Pantheon, Dan Frank, applied his great wisdom and light touch to make this book better focused and much shorter. Jill Verrillo at Pantheon made the last hectic months of manuscript preparation so much easier. Stefan Sagmeister designed the jacket for the hardcover, and Cardon Webb designed the cover for the paperback, both of which so perfectly illustrate what the book is about.

Finally, I have been blessed and supported by my family. My wife, Jayne Riew, nurtured our growing family while I worked long hours over the last three years. She also edits and improves everything I write. My parents, Harold and Elaine Haidt, inducted me and my sisters, Rebecca and Samantha, into the Jewish American moral matrix of hard work, love of learning, and pleasure in debate. My father passed away in March 2010, at the age of eighty-three, having done all he could to help his children succeed.

Selo editorial: Independently published
kdp.amazon.com